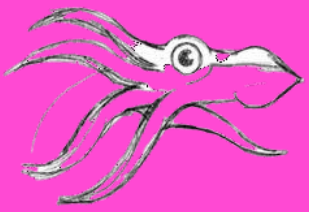
Crítica y utópica

Apuntes sobre el comunismo molecular

Gusana Anélida



El pulpo de Cuvier

Crítica y utópica
Reflexiones sobre el comunismo molecular

Gusana Anélida

Ciudad de México, 2023

El pulpo de Cuvier

Crítica y utópica. Reflexiones sobre el comunismo molecular © 2023 by Gusana Anélida is licensed under CC BY-NC-SA 4.0. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Índice

0.1. **Apuntes anarquistas para el día después de la revolución** **5**

0.2. **¿Qué es la crítica?** **20**

0.3. **Ideología y relaciones de subjetivación** **32**

0.4. **El salario fetichizado…** **42**

0.5. **La sociedad de la competencia…** **52**

0.6. **La desfetichización del salario…** **61**

0.7. **El rechazo al trabajo y los micromovimientos.** **69**

0.8. **¿Qué significa resistir al trabajo?** **80**

0.9. **Comunismo molecular post-falocrático** **87**

0.10. **El amor como lo común…** **96**

0.11. **Esquizoanálisis y revolución de lo común** **106**

Obras referenciadas… **121**

Toda la vida biopsíquica es una cuestión de dimensiones, proyecciones, ejes, rotaciones, pliegues. ¿En qué sentido, en qué sentido se va a ir? ¿De qué lado va a inclinarse todo, plegarse o desplegarse? Ya en la superficie sexual las zonas erógenas del cuerpo mantienen un combate, combate que la zona genital pretende arbitrar, pacificar. Pero, ella misma es el lugar de paso de un combate más vasto, a la escala de las especies y de la humanidad entera: el de la boca y el cerebro. La boca, no sólo en tanto que zona oral superficial, sino también en tanto que órgano de las profundidades, como boca-ano, cloaca que introyecta y proyecta todos los pedazos; el cerebro, no sólo en tanto que órgano corporal, sino también en tanto que inductor de otra superficie invisible, incorporal, metafísica donde todos los acontecimientos se inscriben y simbolizan.

Gilles Deleuze, Lógica del sentido.

Estamos cansadxs de ocultar lo que nos duele

Consigna escrita en una pared

0.1 . Apuntes anarquistas[1] para el día después de la revolución

La teoría de Kropotkin reduce los presupuestos de una sociedad de lo común a dos axiomas fundamentales: que nadie carezca de alimento, que nadie carezca de techo[2]. Se sabía en tiempos de Kropotkin y se sabe con aún mucha más claridad hoy[3]: las fuerzas productivas del mundo tienen plena capacidad para proveer de alimento y de techo digno a toda la población mundial. Pese a ello, su carencia sistémica es una marca indeleble propia del desarrollo de la modernidad capitalista, que aún sigue siendo justificada bajo

[1] Entendemos la anarquía bajo una resignificación del concepto que parte de lo que Foucault denomina anarqueología: "Se trata, al contrario, de poner el no poder y la no aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de un cuestionamiento de todos los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es malo, sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitables". Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos*, FCE, Buenos Aires, 2014, p.100.

[2] Cfr. Kropotkin, Piotr, La *conquista por el pan*, Buenos Aires, Utopía Libertaria, 2005.

[3] Holt-Giménez, Eric & Patel Raj, *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por la justicia*, Food First Books, 2009, p. 6 y ss.

la mistificación de una supuesta naturaleza humana incompatible con tramas más profundas de entendimiento y complejización colectiva.

Las promesas de las utopías tecnológicas de la modernidad, que debían emanciparnos de la sociedad del trabajo[4], han sido quebrantadas una y otra vez sin explicación satisfactoria alguna. Hoy puede plantearse la hipótesis de que hace mucho tiempo la función principal del trabajo ha dejado de ser la producción de mercancías, para transitar a un modelo en que lo que se produce principalmente, es un índice de normalización social, una interiorización de los microfascismos propios de la cotidianidad del modo de vida capitalístico, que genera una paleta de subjetividades orientadas a garantizar la continuidad de una dinámica de dominación y acumulación irracionalmente autofágica.

El horizonte político actual, es el de una guerra civil generalizada,[5] una guerra de subjetivación y precarización que tiene el objeto de deteriorar la cotidianidad viva de lo común. La experiencia histórica, particularmente del periodo neoliberal, no solo ha mostrado la incapacidad del capitalismo para ser exitoso aún

[4] Keynes, John Maynard, "Economic Possibilities for our Grandchildren (1930)", en *Essays in Persuasion*, Nueva York, Harcourt Brace, 1932, pp. 358-373.

[5] Cfr. Alliez, Éric y Lazzarato Maurizio, *Guerras y capital*, Traficantes de sueños, Madrid, 2022, p.107.

bajo sus mismas premisas, mucho más aún, ha quedado clara su capacidad de poner en riesgo la reproducción de la biosfera.

Los capitalistas comúnmente suelen presentarse como genios de la negociación, como dueños de una *tekhne* singular que justificaría la obscena realidad de su privilegio, pero los presupuestos de tales saberes aguantan poco la prueba de la charlatanería. Hagamos un experimento, que lxs desposeídxs del mundo gocen de alimento y vivienda dignos, sin condición, por tan solo cien días. Probemos un modelo en que la reproducción de la vida fuera el único fundamento indecidible de la *Politeia.* Una vez que, en la subjetivación de un modo de vida comunista molecular, la idea sea una con la *psyche*, todo sería infinitamente distinto. Veríamos entonces, de qué es realmente capaz la persuasión del capital, que solo sabe negociar con el trauma, el hambre, la miseria y la necesidad.

El capitalismo es la sociedad de la escasez artificial[6]. Existen las realidades del hambre y de la indigencia en nuestro mundo, solo porque se ha logrado imponer una lógica inhumana en la cual tales necesidades pueden ser satisfechas únicamente bajo la condición de configurar un escenario favorable también para la acumulación de capital. Mientras no se compruebe de la forma más exhaustiva la

[6] Echeverria, Bolívar, *Una definición de cultura*, Ciudad de México, FCE, 2010, p.125.

rentabilidad de acabar con la miseria, no habrá ningún incentivo para que el movimiento de la economía global, inmune a cualquier control político real, dirija sus fuerzas en esta dirección. La petición desde el sur global de la abolición del capitalismo, por más radical que pueda parecer aún hoy para muchxs, no es otra cosa que la exigencia de una sociedad que se conduzca de una manera mínimamente digna frente a los problemas que hoy enfrentamos con respecto a las cuestiones de la vida y la autonomía.

Se suele decir hoy, que el anti-capitalismo no hace más que apelar a un hombre de paja, ya que, si definimos el capitalismo en su relación a esferas hipotéticas normativas, tales como el libre mercado o la sociedad de la libre competencia, queda claro que carece de referente empírico alguno en la historia de la civilización humana. El capitalismo jamás ha existido, ¿Cómo se atreven a culparlo de los problemas del mundo, si este aún ni siquiera ha tenido oportunidad de manifestarse ante nosotros?

Incluso sería más preciso señalar que si es que el capitalismo alguna vez existió, fue liquidado desde hace mucho tiempo, pero no de la forma en la que sus detractores anhelaban, sino para ver nacer algo mucho más perverso y autoritario, la consolidación de un supuesto tecnofeudalismo[7].

[7] Varoufakis, Yanis, Another now. *Dispatches from an Alternative Present.* Random House, Nueva York, 2020, p. 112.

El argumento es profundamente engañoso, ya que el capitalismo, como axiomática y como modelo producción deseante, antes de ser la encarnación del libre mercado o de cualquier otro estado de cosas concreto de la relación de las fuerzas económicas productivas, se caracteriza por la ontologización del capital, que lo eleva a presupuesto metafísico de la realidad social. El capitalismo funda un horizonte de sentido común en que todo deseo, para ser realizable, debe ser subsumido en su matriz de reproducción ampliada, en sus estructuras de valoración, así como a su particular ideal depredador de desarrollo. Poco importa para la realidad del capitalismo el hecho de que no exista un mercado ideal ni una autentica libertad de competencia, cuando impera en la sociedad, una estructuración totalitaria del mercado capitalista como instancia trascendental de veridicción que, por definición, no puede equivocarse,[8].como muestra la argumención de Graeber.

La ontologización del capital es en sí misma, incompatible con la existencia de un auténtico "libre mercado". Más aún, el capital presupone la continua y sistemática construcción de lo que podríamos denominar como un antimercado[9]. Un hipotético libre

[8] Graeber, David, *Against economics*, Diciembre 5 de 2019. https://davidgraeber.org/wp-content/uploads/2019-Against-economics.pdf

[9] Sobre otra profundización en esta noción, véase: Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, Siglo XII, CDMX, 2006, p. 34.

mercado no solo trascendería la determinación de los procesos monopólicos de estructuración del capital histórico, sino que también, diluiría las premisas que le otorgan la soberanía sobre la totalidad de los regímenes semióticos de valorización. Estos tipos de mercados forzosamente anti- capitalistas serían instrumentos para la singularización sintética de la experiencia común, así como para la reinvención ética, estética y existencial de los modos de vida humanos tal como los conocemos. Se trataría de mercados cuya principal función sería la de enriquecer los umbrales colectivos de sensibilidad y percepción como medio de apertura a la reapropiación de todo tipo de devenires históricos colectivos. Uno de los principales problemas con el marxismo tradicional, es que no se cuenta de la definición economicista de mercado que su teoría impone en la historia. La crítica de este reduccionismo económico, con la insistencia en la centralidad de la crítica al capital como crítica de la reproducción del poder social, podría ser pensada como una de las principales características de la filosofía posestructuralista.

Desde otra arista, diríamos que el capitalismo se caracteriza por incluir un horizonte de subjetivación específico, que depende estrechamente de líneas de deseo coloniales, patriarcales, capacitistas, y que produce un régimen de verdad en que el mercado capitalista, orientado a la reproducción de la axiomática de acumulación, es percibido como la única realidad que puede ser considerada y pensada. El problema con los argumentos que

equiparan la inexistencia del libre mercado con la inexistencia del capitalismo es la forma en que evitan pensar su dimensión inconsciente. En este caso concreto, el inconsciente puede pensarse como la diferencia ontológica mínima entre el ideal de libre mercado y sus formas singulares de concretización histórica.

El capitalismo implica un verdadero culto psicopático al significante del desarrollo económico, asumido como monolítica semiótica de la valoralización de los modos inmanente de existencia, que se imponen frente a la vida, la dignidad y a lo común. En este sentido, el capitalismo es tan solo una de las estructuras deseantes históricas que han hecho de la muerte, el nihilismo y el cansancio por la vida, un proyecto civilizatorio de pretensiones universales. El capitalismo no es más que una de las diversas formas de mala conciencia denunciada por Nietzsche.

El referente empírico del capitalismo no es tanto la concretización del ideal regulativo de un mercado infinito y mundial sin fronteras, sino el conjunto de relaciones sociales y semióticas en que la colectivización de la producción de lo real se ve sistemáticamente desarticulada por la predominancia de una precaria pluralidad de horizontes deseantes, en que cada individux es egoístamente responsable solo de su existencia y bienestar individual. La vida no vale más que lo que seamos capaces de demostrar ante las instancias de valoralización del capital, y frente

a lo cual parece casi imposible conceptualizar alternativa alguna, lo que Fisher llama realismo capitalista[10].

¿En qué manera es posible oponer la anarquía a la actualidad capitalísitca? El pensamiento inconsciente colonizado siempre ha gustado de conceptualizar al anarquismo desde una lógica negativa: ninguna regla, ningún poder, ningún principio, ninguna distinción. Viveiros do Castros plantea repensar el horizonte antropológico desde la perspectiva de un anarquismo ontológico, donde estaría descartada de antemano, toda posibilidad de plantear la superioridad inherente de un modo de vida frente a otro[11].

Surgen algunas preguntas: ¿No vuelve imposible esta propuesta, la formulación de todo proyecto utópico concreto?, ¿la única alternativa es renunciar a toda posibilidad epistemológica de distinción?, ¿renunciaremos a decir que una sociedad donde se protege la reproducción de la vida es preferible a una sociedad donde se protege la acumulación de capital?, ¿renunciaremos a la intuición de que una sociedad donde la eficacia normativa se funda en la identificación concreta e inseparable de los intereses

[10] Fisher, Mark, *Capitalist Realism. Is there no alternative*, Winchester, Zero Books, 2009, p. 6 y ss.

[11] Cfr. Viveiros de Castro, Eduardo, "On models and examples: Engineers and bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60(S20), S296–S308, 2019.

individuales y colectivos, es mejor que una donde el principal instrumento de la eficacia, es la coacción y el miedo a la aniquilación?

El anarquismo tradicional respondería que, al acabar con todos los amos, la libertad sería la gran maestra en la que el ser humano encontraría la paz con el sentido, la dignidad, la belleza. Sin embargo, ¿cómo acabar con todos los amos sin una nueva forma de revolución que haga brotar el sentido, la dignidad y la belleza por doquier?

La actual imaginación política más radical se sitúa en un *impasse*, por un lado, el proyecto de extinguir a los amos, que hipotéticamente, nos situaría como humanidad en el proceso de la construcción de la sociedad comunista anarquista (con todo ello en lo que ambos conceptos son afines), por el otro, la idea de una revolución molecular que en su reinvención de las fibras de la cotidianidad, construiría desde abajo una sociedad anarqueológica, que al llegar a todos los vasos comunicantes y principales polos de la reproducción social, extinguiría las condiciones de posibilidad de las relaciones de dueñidad.

Mucho antes de significar ausencia de toda determinación posible, anarquía significa en su sentido positivo y productivo, la realidad indecidible sobre los procesos que aseguran las condiciones mínimas para la reproducción de la vida, la dignidad y la autonomía común. Si no existe la dominación en la imaginación utópica

anarquista, no es simplemente porque esta haya quedado proscrita por una ley abstracta que así lo determina, ni porque hayamos finalmente echado por la puerta a todxs lxs adictxs a la sumisión y al poder, sino porque su emergencia se ve quebrada y desarticulada en el despliegue de los mismos modos de vida, de sociabilidad y de producción económica y semiótica

¿Es imposible pensar más allá del Estado?, Pierre Clastres argumentaba que lo que él llamaba "sociedades contra el poder", "sociedades indivisas" (Por ejemplo, los pueblos Guayaqui, Yonoami, Tupi Guaraní), se caracterizaban por una lucha permanente contra la diferenciación del poder político[12]. Estas sociedades se forman por una distribución asimétrica de flujos (bienes de comercio, de prestigio, capacidad de determinar las alianzas), en la cuales acceder a un flujo significa necesariamente renunciar al acceso de los otros, por ejemplo, el guerrero Guayaquil envejece en la gloria de sus victorias, pero sin riqueza y sin poder real sobre la comunidad política. Nuestras sociedades, por el contrario, asumen como deseable la coincidencia de los polos de acumulación del capital político, económico, cultural/simbólico, a los que se suma hoy, el capital tecnológico

[12] Cfr. Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Madrid, 1978.

informático/comunicacional[13]. Queda claro que después de tal decisión, la posibilidad de existencia de un sistema de pesos y contrapesos reales y efectivos, en los términos que plantea la teoría política y jurídica liberal contemporánea, no es más que una muy limitada y gastada fantasía.

La tesis evolucionista de la imaginación antropológica previa a Clastres, partía de la idea de que las megamáquinas estatales, del mercado, de la escritura, eran el horizonte teleológico impostergable de las sociedades humanas, una vez que se había alcanzado un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Las sociedades que no tienen un Estado carecerían de él por defecto, por no ser capaces de imaginarlo ni de llevarlo a la realización. A su manera, también la imaginación antropológica del marxismo clásico se sitúa en este horizonte, al presuponer la imposibilidad de la existencia de un excedente económico en el comunismo primitivo[14]. Contrario a esta tesis, Clastres plantea la existencia al interior de estas sociedades, de relaciones y estrategias políticas extremadamente complejas, que no debían nada a la complejidad de los aparatos de Estado, y que apuntan a la disolución de cualquier

[13] Cfr. Zuboff, Soshanna, *La era del capitalismo de vigilancia*, Paidós, Barcelona, 2020.

[14] Engels, Friedrich, "El origen de la propiedad privada, la familia y el estado", en Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, p. 340.

acumulación de poder, de capital estructural, así como a la conjuración de un inminente y temible aparato estatal que se presiente como el fin de la vida y de la autonomía.

Si las sociedades de contra-poder, tal como son descritas por Clastres, pueden ser consideradas como modelos anarquistas, no es porque carezcan de reglas o de diferenciaciones determinantes, ni porque la totalidad del movimiento de las dinámicas sociales haya emancipado bajo la forma de la espontaneidad absoluta un infinito concierto de las libertades y deseos individuales, ya que en primer lugar, tales sociedades cuentan con formas abundantes de codificación y de ritualización, pero aún mucho más importante, porque en su interior operan todo tipo de mecanismos de producción de subjetivación, cuyo funcionamiento es condición de posibilidad de la disrupción de la acumulación de todo tipo de mala conciencia. Con tal mecanismo, se aspira a garantizar que nunca ningún interés individual o parcial, sea elevado por encima del colectivo, en la formulación abstracta de una imagen que se transmuta como más valiosa que la vida colectiva misma.

El jefe Guayaquil es abiertamente en tanto jefe, un siervo del interés colectivo de la comunidad, su poder se extiende solo hasta donde lo permite tal interés grupal. En el momento que su voluntad comience a contaminar tales límites, será desobedecido e ignorado, en el peor de los casos, se le dará muerte. Por su parte, el jefe político de nuestras sociedades no puede vivir sin el lujo, la gloria, la liturgia

del trono vacío que anuncia la inhumanidad del poder del que se siente dueño[15].

No se trata en absoluto de romantizar a las sociedades descritas por la antropología de Clastres, tampoco de adoptar o calcar sus estructuras concretas en múltiples posibles contextos análogos, sino más aún de buscar posibilidades de recomposición del modelo inmanente de dispersión del poder que en ellas subyace, modelo potencialmente aplicable frente a la crisis civilizatoria del mundo contemporáneo. En este sentido, una tarea indispensable para la crítica del futuro, será la construcción de todo tipo de nuevas cartografías utópicas que sirvan como base de experimentación para los futuros procesos revolucionarios.

¿Bajo qué forma podría ser implicada la micropolítica de la dispersión del poder en la trama de las denominadas sociedades contemporáneas hipercomplejas? ¿Son suficientes el pan y el techo para reconstruir las relaciones vitales, éticas, estéticas, ecológicas y existenciales que dan hoy forma a la biosfera?

Si al menos dos dan eso, veremos cómo solucionar el resto después, pero el que no se haya podido cumplir ni siquiera esta premisa tan básica, demuestra que no ha existido en la historia, revolución que no haya sido traicionada. Se trata de rechazar

[15] Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, pp. 423 y ss.

cualquier idea ingenua de revolución, de cualquier presupuesto que le esté asociado, ya que es posible que aún no conozcamos el concepto de una revolución capaz de crear un orden común y sustentable. El día después de la revolución, se plantea y reinventa la pregunta: ¿Cómo hacemos para revolucionar la revolución?

El ser es transdiferenciación, es decir, lo que es, se caracteriza por un proceso inmanente en el que no solo difiere de sí mismo, sino que también difiere las formas en que difiera de sí mismo. El ser es la apertura a la otredad radical. La transdiferenciación es a nivel ontológico, lo que a nivel de la filosofía política sería la revolución molecular, la creación de formas impensadas de hacer la revolución. De aquí la íntima relación entre la pregunta por el ser y la pregunta por la revolución de la revolución. La construcción de una ontología común mínima opuesta a la reproducción del estado de cosas del Capitalismo Mundial Integrado (CMI), que hoy pone en crisis la reproducción de la vida y de la biosfera misma, implicaría por lo menos dos momentos programáticos: una crítica que nos permitiera realizar una anarqueología de las condiciones actuales de posibilidad de la reproducción del poder y la dominación existentes[16]; una meta-utópica que permitiera la modulación de horizontes virtuales

[16] Es decir, responder al fin a la pregunta de Spinoza: ¿Por qué los seres humanos se aferran a su esclavitud como si se tratara de su emancipación?

múltiples en que aquellxs ser-otrxs, puedan plantearse como materiales concretos del horizonte cotidiano de una praxis disruptiva y común, que tendría la forma de una guerrilla de contra-subjetivación.

0.2 ¿Qué es la crítica?

La filosofía crítica no se pregunta por la esencia, su verdad o su fundamento, sino por las condiciones de posibilidad de lo que se presenta como real. El ser para la filosofía crítica no es sino el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos[17] (y que al hacerlo, nos hace). Es la filosofía llevada a una pregunta impostergable sobre nuestra actualidad radical ¿Por qué es que el presente es de la manera en qué es y no de otra[18]? ¿Cómo es que hemos llegado a ser lo que somos?

La genealogía se da como marco y herramienta de la transmutación de valores. La interrogación por la actualidad es también el proceso impostergable de su abolición. La filosofía crítica es inseparable de una programática somática y afectiva de experimentación irreversible, alegóricamente, es una práctica lúcida e intencional de auto-decapitación[19], en que se pone en disputa la realidad política de la unidad del cuerpo y la *psyche*, y en la cual

[17] Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 1977, p.148.

[18] Foucault, Michel, *El gobierno de si y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.

[19] Preciado Paul, *Testo-Yonqui*, Espasa, Madrid, 2007, pp. 308.

podemos sumergirnos en busca de emerger como algo totalmente irreconocible. La filosofía es el encuentro de lo otrx como múltiple.

En su génesis, la filosofía crítica suele remitir a Kant, al pensamiento europeo moderno, pero encuentra muy pronto sus límites dentro de tal contexto. Los resultados de la indagación trascendental que obtenemos al final de las críticas kantianas tienen siempre la forma de componentes estructurales de un sujeto trascendental (las categorías, las formas puras del espacio-tiempo, la formulación del imperativo categórico), por lo tanto, tienen el carácter de esencias. Preguntarse por la condición de posibilidad de algo, es preguntarse por su arqueología y por su inconsciente, es decir, aquello de lo que precisamente, carecen las esencias. Paradoja de la obra de Kant, inventa una crítica no crítica, en otras palabras, un idealismo filosófico que se presenta a sí mismo como crítica (aún si mostrará un giro cierto materialista en la crítica del juicio).

Aún resulta muy difícil entender exactamente aquello a lo que la filosofía, en sentido técnico, se ha referido por "crítica", sin partir de un horizonte kantiano. Se habla mucho de la inversión que Marx hace a Hegel, lo pone de cabeza y lleva su lógica al materialismo; menos hablado, pero igual de importante, es que Marx hace lo propio con la crítica kantiana, al pensar al modo de producción, como la condición de posibilidad de la emergencia de una multiplicidad específica de formas singulares de realidad humana e histórica.

La historia es la historia de la lucha de clases, una disputa por los medios de producción y por la diferenciación del poder político. La violencia que se da en el contexto del capitalismo tiene como condición de posibilidad a los procesos de producción capitalistas (fetichización de la mercancía, flujo de trabajo abstracto, desterritorialización del proletario, acumulación originaria), es decir, a fin de cuentas, que exista un grupo de individuos que son dueños de los medios de producción, así como otro grupo que no sea dueño de nada sino de su desnuda fuerza de trabajo. La historia del ser humano desde la perspectiva marxista se presenta como la historia de la modulación de las formas de dominación y de la lucha emancipatoria, producto de las contradicciones inmanentes del estado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción[20]. El capitalismo encuentra para Marx, su propia condena en el hecho de ser un sistema demasiado pobre para dar curso a las enormes fuerzas productivas que son su condición de posibilidad, a la vez que están destinadas a emanciparse de él.

¿Termina con Marx la inversión materialista del pensamiento crítico? Ciertamente es así para muchxs que aspiran a santificar la palabra de Marx y, más que críticos, aspiran a devenir orgullosos sacerdotes de sus conceptos, a cultivar en las entrañas de

[20] Engels, Friedrich, *Antí-Duhring*, Grijalbo, México 1968, trad. de M. Sacristán, p. 264.

su marxismo, los fantasmas de la división social del trabajo intelectual, con todas las consecuencias políticas que ello implica. Para quienes han tomado este camino, de lo que se tratará es de denunciar como falsa disrupción aquellas disidencias que no se ajustan a la exigencia de un modelo que ya ha sido elegido único instrumento de medición posible, bajo conceptualizaciones muy particulares y esencialistas del sujeto y de la razón histórica.

Contra esta postura se opone la idea de que la crítica no puede quedar congelada en el tiempo, no puede devenir una simple imagen del pensamiento. Podemos de forma meramente expositiva, mencionar la existencia de un tercer momento tan importante para el desarrollo filosófico del concepto de crítica, como aquellos signados por Kant y por Marx, me refiero al pensamiento posestructuralista de lo múltiple y de la diferencia (signado Foucault, Deleuze, Guattari, Preciado, Rolnik, Cusicanquic, Sayak y una multiplicidad más).

El posestructuralismo plantea que Marx habría cometido pese a todo, una omisión fatal. No basta con que la crítica llegue a las relaciones sociales de producción, ya que estas tienen como condición de posibilidad de su reproducción, a las relaciones de subjetivación[21], y en particular, a la subjetivación heteropatriarcal

[21] "los Equipamientos colectivos deberían ser considerados como máquinas que producen las *condiciones de posibilidad de toda infraestructura económica capitalística.*

colonial que atraviesa la historia occidental.

De acuerdo con varias directrices trazadas por las investigaciones de Foucault, la lucha por la hegemonía del poder político históricamente se mantuvo al margen de una serie de instituciones y estructuras que eran pensadas como a-políticas (la ciencia, la sexualidad, la vida, el lenguaje, la familia, la policía, el castigo, la experiencia estética, la escuela, la subjetivación). La tarea de la crítica sería en este sentido, hacer explícita la violencia producto una tecnología política particular que se ha ejercido de manera oscura, con la finalidad de que, al explicitarlas, se vuelva posible la luchar en su contra[22]. Uno de los más grandes errores de la doxa filosófica contemporánea, es la equiparación entre el posmodernismo y el postestructuralismo, ya que en contra de las lecturas que cualifican este último como un a-racionalismo, su

Antes que sea instituida la pareja valor de cambio/valor de uso, la función de Equipamiento colectivo produce una pareja valor de deseYo/valor de uso desterritorializando sucesivamente: 1) valores de deseo infra-individuales que transforma en valores de usosexuales, familiares, amistosos, de vecindad, etc.; 2) valores de uso que transforma sea en valores de intercambio capitalístico, sea en valores de agenciamiento colectivo (capaces de conectarse nuevamente con valores de deseo).". Guattari, Felix, *Líneas de fuga.* Por otro mundo de posibles, Cactus, Buenos Aires, 2013, p.30.

[22] Foucault, Michel, "De la naturaleza humana: justicia contra poder" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 393-433.

principal premisa de experimentación siempre ha sido la transmutación de lo inconsciente a lo consciente. El posestructuralismo es pese a todo, un proyecto de la razón ilustrada.

El problema de no incluir una crítica radical de las estrategias, modos de vida y focos de experiencia presentes en estas estructuras, es el de arribar a una sociedad presuntamente poscapitalista o paracapitalista que reproduzca el micro-fascismo y la falocracia de los modos de existencia que hacen posible no solo al capitalismo, sino también a todas las formas históricas de totalización opresiva de la experiencia vital que se han pretendido como opuestas a él, tal como sucedió con en las experiencias históricas del leninismo, el estalinismo, el maoísmo, el gadafismo etc. Ciertamente, y pese a la propaganda de cualquier libro negro, las cifras de las víctimas del sistema capitalista superan de manera abominable a las de cualquier experiencia histórica inspirada en la filosofía política del marxismo, pero ello no elimina la necesidad repensar y cuestionar de forma radical la economía deseante reaccionaria subyacente de tales experimentos, que se presentaba tranquilamente compatible con la imaginación antropológico-filosófica del marxismo.

Desde esta perspectiva, la construcción de nuevas utópicas que servirán como marcos difusión y en transformación de la pluralidad de prácticas de alternatividad e intervención, requiere de una reformulación de la teoría general de la sociedad capitalista

capaz de integrar los imaginarios que son producto de las luchas contemporáneas de la dignidad (ecosóficas, decoloniales, antipatriarcales), así como de aprehender el entramado somatopolítico de producción de cuerpxs dóciles que anclan al capitalismo con el resto de sistemas de dominación existentes.

Las relaciones de subjetivación definen la estructura del deseo que circula por el cuerpo social, hacen posible un horizonte de sentido común que el sujeto normaliza y aprende a interiorizar bajo la forma de una realidad unívocamente soberana. Se plantea el término subjetivación en oposición a subjetividad, para designar las síntesis y procesos de economía deseante, siempre colectivos, inter y trans-subjetivos, que tienen como producto residual a las subjetividades tanto individuales como colectivas.

No basta para que la explotación capitalista sea una realidad efectiva, con que exista la apropiación del capital. Falta aún para su reproducción, que ésta termine legitimándose como un modo de vida interiorizado satisfactoriamente por una multiplicidad de cuerpos deseantes, insertados en una semiótica tecno-somato política de carácter exuberantemente microfascista. El modo de vida como categoría analítica de la economía deseante, no se reduce ni a una fenomenología del centro de trabajo, ni a al ser ahí propio de la totalidad de un modo económico de producción dado, sino a la configuración material de las semióticas que naturalizan un esquema de subjetivación sintético.

Por supuesto que lxs marxistas siempre han sabido que existe un horizonte de sentido común que lejos de ser neutro, es condición de posibilidad de la reproducción del poder y del status quo[23], pero hay un profundo problema, ya que el sentido común queda relegado a la ideología, es decir, a ser entendido como un discurso, un contenido de consciencia, un régimen imaginario/simbólico, y por la tanto, una realidad epifenoménica que es producto pero no causa determinante de la estructuración semiótica de lo social. Nos dicen que el sentido común es condición de posibilidad de la reproducción del poder, pero es solo porque a su vez, tiene como condición de posibilidad, las relaciones sociales de producción. Esto sin mencionar, que todo marxismo que asume una unicidad del *habitus* revolucionario, ha renunciado a la crítica de la estructura del sentido común, para convertirse en su más celoso defensor.

El problema de esta forma de marxismo es que, de manera particularmente irónica, tiene una concepción idealista de la ideología. No existe ni puede existir más que en la abstracción del pensamiento, algo así como un contenido de conciencia separado de la materialidad y el agenciamiento somato-político heteróclito que la expresa, del modo de vida que le es correlativo. No existe

[23] Cfr. Gramcsi, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ediciones Península, Barcelona, 1970.

pensamiento que no sea a la vez práctica, relación, estrategia, invención, performatividad, corporalización, aleturgia, ritual. Solo el pensamiento abstracto, separado de la realidad concreta que lo produce, puede ser cualificado como verdadero o falso. Por otro lado, el saber, como instancia concreta de lo real, es propio de un horizonte de producción de verdad que le es inmanente e inseparable. El sujeto de la ideología es producto de un diseño barroco bajo la selección de un conjunto de afectos y redundancias específicas que delimitan su horizonte político y existencial.

La teoría del maquinismo de Marx describe la inversión ontológica en que el ser humano percibe la realidad de operar la maquina mientras por debajo, se reproduce un sistema en el que él más bien es usado por la máquina que es el aparato de producción. La inversión teje un agenciamiento entre lo heteróclito y lo inseparable, es decir, forma una estrategia, una formación de poder. La realidad que vive el trabajador es tal, que lo separa deliberadamente del conocimiento del funcionamiento concreto de la máquina. El ser invertido solo puede presentarse bajo la forma del velamiento de sus condiciones de posibilidad, es la violencia que al mismo tiempo despoja, funda un sentido común según el cual ésta jamás tuvo lugar[24]. El contenido de conciencia mediante el que el trabajador se piensa como operario no es falso, puesto que es

[24] Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p.449.

producto concreto de un modo de vida que el sujeto solo puede experimentar como real. La ideología no es conciencia falsa de la realidad, sino más bien, conciencia verdadera de una realidad invertida[25].

El capitalismo, a nivel de la economía deseante, implica una inversión ontológica en que se desea el deseo del capitalismo como si fuera la realidad más íntima y propia de cada uno de nosotrxs. A esto se refieren Deleuze y Guattari cuando dicen que la potencia de apropiación del capital consiste en presentarse como ente increado, fuente de toda realidad y presupuesto metafísico de la sociedad. El capitalismo es solo uno de los regímenes de inversión ontológica históricamente existentes, las sociedades previas conocieron otras formas de opresión deseante, en que el deseo posible quedaba subsumido a otro tipo de presupuestos metafísicos, tal como el deseo de Dios[26], del déspota, del significante o incluso el de la Tierra. La inversión ontológica se concretiza en un *régimen del deseo del otro*, que no solo impide cualquier relación directa con la construcción del deseo propio, sino que más aún, vuelve casi imposible la creación

[25] Deleuze, Gilles & Guattari Felix, Anti-Edipo, Paidós, Barcelona, 2010, p. 19.

[26] Por ejemplo, la inversión ontológica cristiana en que la sexualidad humana encuentra su más profunda naturaleza en el modelo de la asexualidad angelical divina. Desde este momento, cualquier expresión de deseo sexual humano solo podrá ser vivida como un pecado contra natura. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol.4. Las confesiones de la carne*, México, FCE, 2019, p.

de un común que sea condición de posibilidad de la construcción de nuevas utopías. Esto es en pocas palabras, lo que Deleuze y Guattari nombran economía deseante neurótica.

La anécdota según la cual José Millán-Astray, fundador de la legión española y procurador de las cortes franquistas, declamó: "viva la muerte". La expresión de una forma de inversión ontológica en que el sujetx se ha convencido de que la única forma de defender la vida es celebrar a la muerte, que la sociedad solo puede ser protegida al precio de abrazar el modelo tanatofílico como la realidad más íntima de la sociabilidad, con lo que la represión, la angustia, la tristeza, el sufrimiento y la violencia se transforman en el combustible indispensable de todo llamado proceso de civilización. La larga duración de la neurosis muestra también, lo limitante de la crítica al poder de Nietzsche, en que existe una contradicción entre su crítica al Estado y su concepto ético de superioridad.

El fascismo histórico no es otra cosa que la elevación de esta inversión ontológica al grado de una política explícita al servicio de un aparato de Estado capitalista-industrial. Las revoluciones históricas bajo el nombre del proyecto del comunismo fueron incapaces de proponer estructuras de subjetivación alternas capaces de desarticular la economía deseante neurótica, tanatofílica, por lo que muy pronto el culto a la muerte se convirtió también en el culto a su concepto eurocéntrico y patriarcal de lo común. Desear el deseo

del capital, de Dios o del de déspota (por ejemplo, bajo la forma del partido, el Estado-nación), implica formas diferenciadas y específicas de desear la negación de la vida como único horizonte de realización existencial posible.

La transformación radical del sentido común solo es posible mediante la transmutación de los modos de vida en que el sujeto se expresa y construye a sí mismo como agente de una determinada estructura histórica productora de realidad, verdad y sentido. Sería necesario un proceso catalítico que desterritorialice las formas de corporalidad y deseo fabricadas al servicio de la reproducción de un régimen meta-redundante de signos y de prácticas. La propuesta de un comunismo molecular en este sentido no implica solo la abolición del capitalismo, sino también la negación de las diferentes lógicas fascísticas triunfantes durante toda la prehistoria falocrática y patriarcal de la humanidad, las cuales fueron la condición de posibilidad, tanto de la configuración del capitalismo actualmente existente, como de la persistencia de su micropolítica fascista en las economías deseantes que se alzaron revolucionariamente en su contra.

0.3 Ideología y relaciones de subjetivación

El enredo del concepto de ideología lleva a diversas manifestaciones del marxismo tradicional a pensar que su problema se podría solucionar por mera sustitución. Mientras se lleva a cabo la práctica revolucionaria, habría que también, reemplazar los contenidos de conciencia malos por contenidos de conciencia buenos, es decir, a la teoría burguesa de la sociedad capitalista por la crítica marxista de la sociedad capitalista. Se tratará de sustituir los libros, las cátedras, las conferencias, los círculos de estudio, la propaganda, las conversaciones, los podcasts, los memes, etc., así como todo aquello que en su contenido reproduce la ideología burguesa, por otros que planteen la teoría revolucionaria marxista.

Por esta razón no es nada difícil hoy encontrar hoy a profesores universitarios marxistas, que más allá del contenido de su programa de estudios, no temen en calcar a la perfección el esquema de la educación bancaria y de la dialéctica de la opresión escolar[27]. Docentes caricaturescos que, enseñando marxismo en el

[27] "En la visión "bancaria" de la educación, el saber, el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se baja en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la

sur global, señalan que la crisis política de la revolución se debe a las razones más elitistas y menos materialistas que sería posible imaginar, tal como que ya nadie lee a Marx en Alemán, o que ya no se hacen eruditas comparaciones filológicas entre seis traducciones a diferentes idiomas de un mismo texto. De igual manera, tampoco es difícil encontrar a activistas marxistas, leninistas o trotskistas, que gobiernan a sus agrupaciones militantes con un poco velado poder pastoral, que tiene por objeto, asegurar que ninguna de las pobres almas bajo su cuidado se extravíe del recto camino de las interpretaciones correctas y predeterminadas de la revolución por venir. Bajo este régimen, se valorará permanente que los afectos disidentes de lxs miembrxs del colectivo siempre puedan ser reorientados, bajo el prisma omnicomprensivo de la lucha obrera. Aún menos raro es hallar al marxista bancario *boomer* que considera como primer obstáculo para la pedagogía revolucionaria, el que los estudiantes ya no leen tanto ni son tan disciplinados como lo eran en sus tiempos[28].

Se les dirá a las mujeres, a lxs migrantes, a lxs presxs, a lxs niñxs, a lxs informales, a lxs negrxs, a lxs lumpen, a las disidencias

---

opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual esta se encuentra siempre en el otro". Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Uruguay, 2005, p. 79.

[28] También encontramos mutaciones de esto en diversos posmarxistas como Mark Fisher.

sexuales, a las neurodivergencias, y a un largo etc., que para dejar de perder el tiempo en problemas secundarios, deben aceptar entender su opresión en función de la explotación obrera tal como surgió en la Europa industrial de hace unos siglos, o cuando mucho, a la forma en que el capitalismo mundial la distribuyó globalmente en la división internacional del trabajo.

Igualmente abundan lxs leninistas falócratas, convencidos de que lo que hace falta para consolidar el camino a la revolución es "la disciplina" que se ha perdido en la práctica política militante actual (estéril disputa entre marxistas y anarquistas tradicionales), olvidando que la disciplina no es otra cosa que la violenta deformación de la psique y la corporalidad con la finalidad de ajustarlos a principios ideales, colonizadores, abstractos y externos. No sorprende por estas razones que muchos marxistas actuales sean alérgicos a la crítica planteada por Foucault y por otros posestructuralistas.

Existe otra corriente contemporánea de socialistas[29] que han llevado esta contradicción interna del marxismo a su límite externo,

[29] Por ejemplo, está es la línea militante que ha ido construyendo en los últimos años, el exsecretario general de Podemos, Pablo Iglesias, a raíz de la limitada experiencia política de los nuevos partidos de izquierda. Esta postura está construida a grandes rasgos sobre concepciones como la del poder comunicacional de Castells. Cfr. Castells, Manuel, *El poder Comunicacional*, Paidos, Barcelona, 2017.

declarando (al parecer sin darse cuenta) que la consecución de la revolución marxista debe de tener como trasfondo el más obvio idealismo filosófico: se trata de cambiar las relaciones sociales de producción, claro, sin embargo el capital se ha apoderado hoy en día del poder comunicacional y con ello, de la esfera de producción y reproducción de la opinión pública, impidiendo con ello, la revolución de conciencias necesaria para la revolución socialista. Por ello hoy la disputa de las izquierdas actuales cobra la forma de una lucha por los medios de la comunicación, una batalla cultural como tarea central para hacer posible la revolución de conciencias que es condición de posibilidad de las auténticas transformaciones materiales.

Es decir, se trata de tener el poder para plasmar en los medios el proyecto cultural necesario para educar al fin a esa masa estúpida e insuficiente, que no tiene la capacidad de darse cuenta de su papel en la revolución por si misma, y de cómo está siendo adoctrinada por el neoconservadurismo. Para esta desafortunada postura, la emergencia global del neofascismo no tendría un claro origen en la incapacidad de las formas de revolución capitalistas *in situ* (estado de bienestar, nuevos progresismos) de proponer auténticas alternativas al modo de vida fascista capitalísitico, sino a la incapacidad de las masas descerebradas incapaces de distinguir la auténtica teoría revolucionaria, así se las pongas enfrente.

Se trata de la reproducción más acrítica de la ya insostenible figura del intelectual, que implica necesariamente la construcción de una esfera pública colonizada y colonizadora, es decir, la privatización de la razón crítica. Por supuesto, este proyecto cultural callará estratégicamente sobre las incompletudes de los proyectos de las nuevas izquierdas republicanas y de los presuntos proyectos posneoliberales, que sin embargo siguen partiendo la lógica de un capitalismo de partido único[30], baja el eterno argumento de "no hacerle juego a la derecha". Solo se les dará cabida a las narrativas aceptables para las nuevas elites progresistas[31] que defenderán férreamente su proyecto depredador contra todo tipo de pluralismo y contra toda forma radical de reinvención de la cotidianidad política, la democracia y la comunidad.

[30] Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p.75.

[31] Me refiero a progresismos en el sentido que lo hacen Diego Castro y Huascar Salazar para referirse a una pluralidad de alternativas político-electorales con un discurso posneoliberal de limitados alcances, en el contexto de: "en un escenario en que se encuentra cada vez más descompuesta su capacidad de canalizar transformaciones profundas y anhelos redistributivos, políticos y económicos". Castro, Diego y Salazar, Huáscar (coords.) *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, ZUR, Excepción y Libertad bajo palabra, Montevideo, 2021, p. 8 y ss.

Esta postura es incapaz de ver que no se trata de que la gente sea engañada contra sus verdaderos intereses por los nuevos aparatos de propaganda ultraconservadora. Claro que estos existen, y que su poder económico es inmenso, pero tales aparatos solo pueden funcionar eficazmente en el contexto de una política cupular (tanto de izquierda como de derecha, en términos de la política partidista), que ha fallado sistémicamente en ofrecer alternativas que resuenen con las imaginaciones políticas subversivas emergentes, lo que es consecuencia de su infinita separación de la potencia de la multiplicidad que pretende representar[32]. Estos proyectos progresistas de izquierda republicana y socialdemócrata se caracterizan en su incapacidad de proponer modos de existencia, más allá de la política institucional, desde los que sea posible reinventar la vida cotidiana y reapropiarse de la posibilidad de construir una realidad política desde una ontología común.

Ninguna propaganda neoconservadora tendría eficacia si existiera la mínima representación y mediación que el Estado y sus instituciones son incapaces de generar[33]. Es momento de aceptar que

[32]La imaginación política del proyecto de 4T en México, es tan solo un ejemplo de este tipo de progresismo.

[33] Diego Szstulwark dice: "En otras palabras, si la izquierda Europa no fue capaz de derrotar al fascismo, se debe en parte no insignificante a su creencia en una "norma histórica fundada en la idea de progreso", agregaríamos que lo mismo aplica para los actuales progresismos. Szstulwark, Diego, *La ofensiva sensible.*

el célebre latigazo del derecho, espacio ubicuo de revancha y chantaje de todas las lógicas electorales del actual mundo en crisis, es una producción sistémica de los límites tan asfixiantes de la imaginación política republicana, incapaz de despojarse del fantasma colonizador de la división social del trabajo político.

No necesitamos *think thanks* de izquierda que nos enseñen desde un *habitus* caritativo y elitista, a pensar contra el poder, sino nuevas estrategias de terrorismo semiótico y comunicacional que hagan innecesaria y obsoleta la pretensión cualquier flujo de información centralizado mediante el cual seamos capaces de enseñar unilateralmente al otrx, la cual implica asumir el monopolio de lo que significa "pensar correctamente". Se trata de hacer proliferar al máximo los espacios singulares de experimentación en que se vuelven posibles nuevas formas de corporalidad, imaginación y deseo, para que, de estos focos, proliferen aquellos discursos marginales y situados que siempre han sido invisibilizados por el monstruo Estado.

El clásico concepto de los aparatos ideológicos del estado de Althusser, y particularmente su definición de ideología como "representación de la relación imaginaria de los individuos con sus

---

Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2019, p.80.

condiciones reales de existencia"[34], no ayudan a clarificar mucho la cuestión, ya que no se trata de la existencia de instancias específicas que, desde la dominación y el poder, tuvieran a su cargo la reproducción de contenidos ideológicos en la forma de identificaciones imaginarias y abstractas. El poder actúa como una microfísica, no se ejerce desde arriba, sino recorre de manera transversal la totalidad del espacio social. No se trata de la totalidad atravesada por la contradicción, sino la multiplicidad en que convergen líneas de meta-redundancia y líneas de fuga que escapan a la individuación más normativa. La premisa de la microfísica foucaultiana implica de existencia de resonancia fractálicas entre las dinámicas microscópicas que atraviesan las interacciones más cotidianas la subjetivación, así como los aparentes grandes principios del poder.

Si existe algo que se llama ideología, no sería un conjunto de representaciones mentales o de contenidos de conciencia, sino la estructura inmaterial de la materialidad de lo real, dicho de otra manera, un diagrama de las relaciones partes-todo en que lo heteróclito deviene conjunto, sujeto. Explicar la ideología solo a nivel las dimensiones imaginaria y simbólica, es quizás el reduccionismo más problemático de la filosofía de Žižek. No hay

[34] Cfr. Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Lacan y Freud*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 60 y ss.

forma de abstraer la ideología del entramado objetivo de las relaciones sociales transindividuales sin renunciar a la posibilidad de una teoría materialista de la reproducción social del poder.

La realidad material articulada por la estructura, por la idea, compone la forma de un modo de vida, un *habitus*[35] que diluye la lógica binaria de lo objetivo/subjetivo y que articula componentes de dimensiones heterogéneas (físicos, biológicos, sociales, históricos, semióticos, deseantes). No existe estructura y superestructura, relaciones de producción e ideología, sino una formación de poder que integra a la vez agenciamientos maquínicos con una heterogeneidad de regímenes semióticos de valoración, es decir, existe una formación histórica que no miente ni puede mentir, ya que produce siempre toda la verdad que es capaz de producir[36]. Por esta razón, no se trata de quitarse la venda que no nos deja ver lo que está realmente detrás de la sociedad, sino de construir colectivamente modos de vida y de experimentación del deseo en que otras de ver posibles sean sintetizadas y donde las formas de verdad propuestas por la sociedad capitalista se vuelvan imposibles de ser configuradas, al ser vividas en su mayor intimidad estética, como carentes de valor y sentido.

---

[35] Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Descleé Brouwer, Bogotá, 2010, p.81 y ss.

[36] Deleuze, Gilles, *Foucault. Curso sobre el saber*, Cactus, Buenos Aires, 2010.

No se trata, en resumen, de reemplazar lo verdadero por lo falso, sino de hacer del acontecimiento entre dos regímenes de verdad inconmensurables un espacio radical y permanente de diseminación colectiva, en el que se construya una trans-diferenciación sustentable.

0.4. El salario fetichizado

Poco sirve la mera reflexión conceptual sino comenzamos de inmediato a proporcionar ejemplos concretos. Propongo comenzar con una relación de subjetivación entre muchas posibles, cuya elección puede incluso calificarse de arbitraria, como lo es en el fondo todo movimiento inicial. Denominaremos a esta relación "salario fetichizado", expresión con la que nos referimos al proceso de subjetivación en que queda naturalizada el horizonte individualista de la retribución salarial por la fuerza de trabajo entregada, así como la idea de la preeminencia del trabajo productivo frente al demás quehacer humano y vital. Utilizamos el término fetichizado en el mismo sentido del que Dussel habla de un "poder fetichizado", es decir, aquel poder que sido abstraído de sus condiciones de producción y de posibilidad, que es el principio de comunidad política[37].

En este sentido, le denominamos salario fetichizado porque se refiere a la forma en que éste es percibido una vez que es separado de sus condiciones materiales de producción, es decir, al ser invisibilizado su vínculo con la producción material total del ser

[37] Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2006, p.13.

colectivo, y al ser fijado como realidad psicosocial y transubjetiva correlativa de un trabajo aislado e individual, así como de su mérito correlativo.

Para la reproducción del sentido común capitalista, no bastaría con la facticidad de la acumulación permanente ni con la pura violencia de los ejércitos y cuerpos policiacos al servicio de la defensa del capital y la propiedad privada. Es necesario que se imponga un horizonte de sentido común, que posee como uno entre muchísimos elementos[38], la relación de subjetivación del salario fetichizado, dentro de la cual, el individuo ha interiorizado exitosamente la idea de que su salario es fruto de su trabajo personal. Lo que implica no solo que lo crea a un nivel consciente, sino que aun pese a no creerlo, sea imposible encontrar una alternativa sensible y existencial distinta, lo que hace no sea posible experimentar tal situación más que como si en verdad lo creyéramos[39] . De esta forma un individux puede llegar a considerar la remuneración salarial como una tecnología injusta y arbitraria de la dominación capitalista, al mismo tiempo que protege

[38] Una idea de autoridad, deber, endoconsitencia yoica, resilencia, trauma, capacidad de alegira, apertura a la experimentación, sentido, metástasis de redundacias semióticas, etc.

[39] Žižek, Slavoj, *El Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.

celosamente su salario frente a lxs otrxs de una forma casi indistinguible a la que lo hace alguien que habita tal sentido común.

No se trata de una creencia ideológica, sino la praxis de una disimulación objetiva[40]. Se trata de volver al sujeto no solo un idólatra de los hechos[41], sino un adicto a la realidad. Producir al individux como consumidor, como pieza de la maquinaria del deseo capitalista antes que como ciudadanx.

El capitalismo opera de tal manera que el ejercicio de cualquier derecho se encuentra directamente vinculado con el poder adquisitivo de lxs individuxs. De poco sirve que el discurso de los D.D.H.H se ufane en expresar el reconocimiento explícito del mayor catálogo de derechos universales en la historia del ser humano, si ninguno de estos se opone de manera sustancial a la depredación neoliberal, que con toda facilidad los despoja del contenido más básico y sustancial[42]. El hecho de que los derechos económicos, tal como se encuentran en las posturas del Comité de la ONU y el resto de instancias y programáticas internacionales, tengan como eje

---

[40] Deleuze, Gilles, *Derrames. Capitalismo y Esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005. P.66.

[41] Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Buenos Aires, 2003, p.120.

[42] Celorio, Mariana, "Desposesión de derechos humanos en el capitalismo contemporáneo", *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*, Flacso, 2017, pp. 263.292.

central el denominado "derecho al desarrollo", que no es otra cosa que el derecho a la competencia capitalista, muestra la incapacidad de la imaginación jurídica contemporánea para pensar su propia crisis y, anticipa la profunda incapacidad de las concepciones hegemónicas de las actuales gramáticas de la dignidad humana, para ser componentes en la construcción de las utopías por venir.

En el contexto de esta economía deseante, muchxs detestamos el dinero, daríamos cualquier cosa por una vida para todxs emancipada de sus redes, y sin embargo, no podemos sino al mismo tiempo, amar el dinero por la forma en que nos hace experimentar algo que percibimos como libertad, por la forma en que nos permite cuidar y proteger a aquellxs que amamos, así como por cómo nos amamos y nos descubrimos a nosotros mismos a través de él, ya sea explorando nuestros deseos, creándonos nuevas territorialidades habitables, o aún en su forma más básica, regalándonos momento transitorios de salud mental frente al agudo pavor de la inminencia del retorno del hambre, la deuda y la carencia. En pocas palabras, por más que detestemos el dinero, sus fuerzas centrípetas constantemente nos obligan a arrodillarnos serviles frente a él, por la forma en que se ostenta como el único Dios verdadero de las sociedades contemporáneas[43].

[43] Marx, Karl, *Paginas Malditas, Sobre la cuestión judía y otros textos*, Colección Pensamiento y acción socialista, Buenos Aires, pp. 33.

La fenomenología concreta del modo de vida capítalístico implica la subsunción de lo humano en la experiencia del dinero fetichizado, es decir, la percepción del dinero como separado del horizonte de relaciones de sociabilidad y explotación que presupone y reproduce. En este contexto se produce la susceptibilidad de percibir al dinero como un bien trascendental, concretizada en la experiencia del individux precarizado que, al momento de recibir un dinero extra inesperado, alivio momentáneo de sus penas, siente una alegría análoga a la de una intervención divina e inesperada a su favor.

Quizás podríamos decir que no es en realidad tan común el individux que desea el dinero por la totalidad de relaciones de sociabilidad que implican, por el mundo concreto que presupone su reproducción, mucho más común es el deseo abstracto del dinero como dispositivo necesario para la proliferación de agenciamientos en que el deseo crea líneas de fuga hacia otros mundos posibles, es decir, en el modelo capitalista, rendir culto al dinero se configura como más sensata y razonable forma de amarnos y cuidarnos, al punto que nuestro cuerpo se vuelve dependiente de sus dinámicas a nivel micropolítico, al mismo tiempo que aborrece y se angustia permanentemente de la realidad general que el dinero impone a las sociedades. El dinero es aún una de las principales drogas que nos mantiene en una relación de adicción con lo imposible real de la axiomática capitalística.

Diego Valeriano, quien problematiza la simplicidad moralista que excluye cualquier vinculación posible entre liberación y consumo, utiliza el concepto *capitalismo runfla*[44] para referirse al fenómeno propio del modelo neoliberal en el que un crecimiento notable de los ingresos de los sectores populares fue volcado a un consumo irrestricto: "El consumo libera como única forma de pelearla todos los días, de revelarse, de querer vivir, geder, ser vagancia, como única forma de vivir una vida anti-ortiba". Lo que la crítica moralista del consumo no ve, es la forma en que el deseo de consumo es también la aspiración y movimiento hacía un "ser otro", extraído de la precarización somatopolítica capitalística, y orientado hacia una resistencia micropolítica de la singularización y experimentación ético-estética-existencial.

El deseo de consumo es expresión de una subsunción real de la vida al capital, en que se ha vuelto prácticamente imposible acceder a agenciamientos y afectos que permitan algún grado mínimo de dispersión del microfascismo que estructura nuestra cotidianidad, necesario para no reventar. Se presenta como casi imposible la construcción de horizontes de sentido en que se pueda aspirar a alguna forma de bienestar psicosocial, sin aceptar una medicación absoluta por las relaciones de consumo y el dinero. El

[44] VV.AA., *Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, pp. 79 y ss.

modo de vida europeo, pero en general aquel perteneciente al norte global, se caracteriza por la redundancia de estos circuitos de deseo.

Sin embargo, y en contra de un posible reduccionismo en la postura de Diego, es necesario insistir en la existencia de un doble movimiento que a la vez: 1) diluye la barrera de acceso de grandes grupos poblacionales a todo tipo de satisfactores inéditos en la historia de la humanidad, que pese a la banalidad con las que los puede considerar una perspectiva snobista, constituyen potentes vectores de la guerrilla ontológica que es la configuración de la subjetivación capitalística (una bebida azucarada, un smartphone, una cuenta de *Spotify*, *Netflix* o de *Steam*, una freidora de aire, etc.); 2) Se sostiene en un tipo de producción de deseo que opera mediante un mecanismo que reterritorializa los índices de singularización al volverlos congruentes con la axiomática capitalística.

Es decir, a la vez que se deconstruye la crítica moralista de la ética del consumo, que es congruente con la reproducción de la axiomática capitalística, se teje una programática micropolítica de colectivización del deseo en el que múltiples polos de experimentación se singularizan y diferencian de lo *normie*, propio de la producción de subjetividades en el contexto de las sociedades de control. La producción a gran escala de contra-estéticas y contra-semióticas del consumo no se debe ser ignorada como vector relevante de la guerra de subjetivación en curso.

La proliferación de los diagramas de control propios del capitalismo de plataformas[45] tiene como uno de sus ejemplos el proceso implantación de la lógica existencial de *Sillicon Valley* como mapa cognitivo del deseo capitalístico en el mundo posfordista. Este modelo permite la reterritorialización de líneas abstractas de singularización en un conjunto de redundancias compatibles con nuevas mutaciones de lo *normie*[46] ajustadas al globalismo cosmopolita del consumo. Tal es la posibilidad de significar la identidad propia bajo la idea de un "pensamiento diferente" mediante el consumo de una de las líneas de productos de masas más consumidas y menos innovadoras, bajo desde los mismos estándares capitalistas.

Mientras más dinero se tenga, menos se dependerá de él, así como del deseo abstracto por él, para la aspiración a una vida mínimamente digna. Es el vampiro de la vida común neoliberal: el aspiracionismo. De aquí la profunda abstracción de quienes, en su privilegio, elogian su propia virtud al precisar no son personas para las que el dinero sea lo más importante, ¡Por supuesto! Ya que son

[45] Cfr. Williams, Alex & Srnicek, Nick, *Platform capitalism*, Polity Press, Boston, 2016.

[46] Es decir, un modelo de subjetivación en que la experiencia vital, estética, ética y existencial se encuentra alineada a la reproducción del *status quo*. Lo *normie* no es una esencia, sino una línea virtual a la que nos aproximamos como regularidades estadísticas.

personas que al menos no participan de la inseguridad ontológica y la angustia existencial de ser unx de lxs desposeído del mundo.

La cinta Parásitos de Bong Joon-ho da en el clavo con respecto a su sociología de la pobreza. Ki-Taek, el padre de la familia hace un comentario al aire sobre cómo la Sra. Park es siempre tan amable y buena, mientras que Chung-sook, esposa de Ki-Taek, replica furiosa, señalando que cualquiera podría ser así de amable y generosa gozando de los privilegios que la familia Park tiene. La simpleza de este diálogo muestra que nuestra sociedad apenas comienza a abrir el debate sobre el impacto psicosocial de las carencias materiales en aspectos como la construcción de seguridad ontológica, autonomía, adaptabilidad, resilencia, apertura comunicacional, dinámicas de reconocimiento, construcción de aprendizajes, paz mental, etc. Sin un análisis profundo de estas variables, todo discurso de salud mental en el contexto del capitalismo tardío está condenado a no ser más que un paliativo superficial en el mejor de los casos, en el peor, consignas normalizadoras y esclavizadores bajo el yugo del *aparato psy*.

Con la problematización de la estructura del salario fetichizado y del dinero fetichizado, no se trata, por supuesto, de culpabilizar moralmente a todxs aquellxs que no pueden ni desean cuestionar tales líneas como componentes de las estructuras de subjetivación que habitan. La crítica y utópica por construir deben ser capaces de permitir pensar más allá de la culpabilidad tal como

nos fue heredada del inconsciente autofágico judeocristiano. Culpabilizar significa necesariamente pensar abstractamente, ya que implica la presuposición de que la complejidad estructural de una esfera de acción puede quedar reducida al mero consecuencialismo voluntarista, de ahí la posibilidad de asignarle una aprobación o una desaprobación moral correctiva en función del mérito hipotético de tal responsabilidad abstracta.

No se trata de culpabilizar, sino evidenciar que es posible crear las condiciones históricas para diseñar todo tipo de nuevas respuestas frente a la experiencia de la violencia estructural del dinero y el consumo. Se trata de precisar la forma en que la captura de la imaginación política con respecto al salario es una férrea camisa de fuerza en el proceso de construcción de alternativas y prácticas disidentes capaces de operar como contrapesos contra los procesos contemporáneos de acumulación y despojo. Es hablar de cómo el triunfo del capitalismo también ha sido el triunfo del deseo capitalista que ha colonizado nuestro cuerpo y nuestra subjetividad, así como de comenzar a plantear estrategias de experimentación que permitan la configuración colectiva de formas de deseo que no puedan ser tan fácilmente recuperadas por las potencias de la servidumbre maquínica.

0.5 La sociedad de la competencia

La subjetivación del salario fetichizado tiene a la vez como condición de posibilidad a la grilla de inteligibilidad neoliberal de la sociedad de la competencia. La competencia presupone la meritocracia, es decir, la certeza de que podemos establecer una correlación razonable entre el desempeño y los resultados de un competidor, lo que implica un margen mínimo y operativo de justicia. Sabemos la obviedad de señalar que la meritocracia no existe[47], ni puede existir en el capitalismo (o en cualquier otro régimen social deseante). Es absurdo decir que, si un individuo gana dos, veinte o doscientas veces el salario que otra persona, la explicación más lógica deba ser que objetivamente esa persona merece una vida tantas veces mejor que la otra.

Absurdo es decir que, si cada día se suman, groseros números a la cuenta de víctimas del despojo neoliberal, se debe a que tales individuos no cumplían con lo suficiente para ser merecedores del derecho a la vida, o que los efectos negativos del estado de permanente crisis del sistema económico financiero son

[47] Ej. Littler, Jo, *Against meritocracy. Culture, power and myths of mobility*, Routledge, Nueva York, 2017.

distribuidos de una manera congruente entre los diversos actores de los mercados. Lxs apologetas de la meritocracia aún le deben al mundo una explicación de cómo es que a causa de la pandemia global por COVID-19, más de cien millones de personas en mundo, mágicamente se hicieron justas merecedoras de una vida de pobreza y carencia.

Al mismo tiempo sería demasiado simple decir que la meritocracia es una idea falsa de la realidad. Una de las particularidades del neoliberalismo como forma particular del capitalismo, es que aún antes de ser una economía de mercado, es una economía de competencia[48], la cual vuelve real (en sus efectos performativos, a nivel de la subjetivación) a esta como grilla de inteligibilidad que es condición de posibilidad para la inserción en todo tipo de dinámicas sociales y humanas. El individuo, la familia, la pareja, la comunidad, la amistad, el amor, el cuerpo, la vida; todo se convertirá y será vivido como una empresa, en una posibilidad de emprendimiento, fundada bajo la premisa de un capital humano en que se debe invertir óptimamente, en espera de retornos y asumiendo un riesgo. El único derecho que se posee verdaderamente en el neoliberalismo es el derecho a competir, ¿Competir en qué? Competir en ser competentes, en construir las

[48] Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 151-154.

condiciones de posibilidad del éxito, del triunfo. La meritocracia es un mito, pero eso no evita que la efectividad de tal mito sea una de las principales fuerzas plásticas que modela los dispositivos somato-políticos contemporáneos, así como la estructura en la que se funda la fetichización del salario.

En la Puerta de la ley de Kafka[49], K espera pacientemente a que el guardia se retire para que pueda al fin acceder a la ley. Mientras transcurre una espera interminable sin que el guardia se mueva un solo centímetro, llega el momento de su desfallecimiento, el guardia lo interpela, le pregunta por qué no ha entrado si la puerta siempre había estado abierta esperándolo solo a él, pero ahora no queda más que retirarse y cerrar la puerta tras si. La enigmática máxima pronunciada por el guardia frente a la kafkiana puerta de la ley cobra claro sentido si imaginamos que el imperativo categórico de tal ley tras la puerta tenía la forma del "compite" de la interpelación neoliberal. Al compañerx precarizadx, al borde de la muerte por el hambre, el abandono o la depresión, excluido a priori de la esfera de la competencia económica, se le dirá con toda la tranquilidad de una sonrisa fría y cínica, que las puertas del desarrollo económico, la inversión, la superación y emprendimiento, siempre estuvieron abiertas solo para él, hizo

[49] Kafka, Franz, *Cuentos completos*, Valdemar, Madrid, 2017, pp. 222-224.

falta simplemente que se decidiera a cruzarlas. El pobre es pobre porque quiere.

Distingamos la competencia empírica de la competencia trascendental: dentro de la empírica hablaríamos de un diagrama de dinámica agonística, sujeto a condiciones iniciales mínimas; la trascendental por su parte, se referiría al proceso concreto de formación de tales condiciones mínimas para plantear la posibilidad de cualquier competitividad posible dada. Byung Chul Han tiene sólo parcialmente razón al señalar que la postura de Agamben que propone al *homo sacer* como sujeto de la biopolítica contemporánea, es imprecisa, ya que olvida la preponderancia del *homo liber* de la sociedad del rendimiento[50]. El *homo liber* ya no se encuentra sujeto a un poder soberano, ni a ningún otro poder más que el de la tiranía de sí mismo, por lo que la autoexplotación se configura, así como categoría última de las sociedades de control.

Byung Chul Han omite que la situación es más compleja y que no puede aprehenderse en su concretitud sin articular al menos ambos términos. Además, suscribe un imaginario privilegiado y aspiracionista que borra la distinción política entre la persona explotada y la auto explotada. Existe ciertamente una sociedad de la competencia, del rendimiento, pero esta sociedad implica siempre a una pluralidad dada fuera de la posibilidad de competir, ya sea

[50] Byung Chul Han, *Tipología de la violencia*, Herder Barcelona, 2016, p. 189 y ss.

porque se resiste sistemáticamente a la reproducción más servil del *ethos* capitalístico (lo que Foucault llamaría, la experiencia de las vidas infames frente al poder), ya sea porque no cuentan con las condiciones materiales o psíquicas mínimas para situarse en un espacio de competencia viable, o por ambas. Nos preguntamos si ante síntomas del presente, como la creación de prisiones para migrantes tipo Bibby Stockholm, Han insistiría en que el paradigma inmunológico yo no sirve para explicar nada.

Es impreciso que en las sociedades contemporáneas el enemigo haya dejado de existir para dar paso a la figura neutralizada del rival contra el que se compite en las sociedades del rendimiento. Ambas figuras coexisten, ya que el enemigo detrás del competidor es ese otro que se niega a competir, o que se ve imposibilitado de hacerlo. Tal persona encarnara a un enemigo, no nuestro, sino de la sociedad productiva en sí misma. Tal distinción entre competición y enemistad se difumina en tanto la sociedad productiva convierte a sus enemigos en *homo sacer,* en nuda existencia vital que puede ser aniquilada en cualquier momento y con total impunidad. La capacidad de insertarse en el modelo productivo permite determinar el valor y el alcance con el que una vida merece ser protegida.

El que no compite para la imaginación capitalista es aquel que no está dispuesto a hacer lo que se necesita por salir adelante, es aquel que se merece su miseria, la violencia que padece. El ocioso

es el enemigo de la sociedad productiva porque es enemigo de la competencia, en el sentido de que su misma existencia parece cuestionarla y poner en peligro su funcionamiento[51]. Se dice "Aquel que no compite espera que la vida se regale, quiere vivir a costa de lxs que sí producen", el improductivo es el criminal por excelencia, porque precariza la estructura de la competencia al no alimentar su entramado con la productividad del capital humano que le es potencialmente capaz de ofrecer.

La sociedad de la competencia articula no solo las relaciones intersubjetivas humanas, sino también la realidad geopolítica de los proyectos económico-nacionales y regionales. Los países que no se encuentran listos o dispuestos para la competencia pasan a ser considerados *shitholes*, hoyos de mierda cuyos habitantes no pueden ser considerados más que criminales, pandilleros, violadores y malvivientes, frente a los cuales es necesario cerrar las fronteras a toda costa. Algunos de estos países son sofocados bajo brutales sanciones económicas que van abiertamente en contra de cualquier hipócrita principio de solidaridad económica entre las naciones planteado por el derecho internacional de los derechos humanos. Otros son insertados dentro de la cadena productiva del mercado mundial globalizado bajo la forma de relaciones trasnacionales ilegítimas de explotación y dependencia entre el neoliberalismo del

[51] Foucault, Michel, *Las sociedades punitivas*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 55 y 56.

norte global y el del sur global en la necesaria asimetría descrita por Samir Amin[52]y otros.

Bajo la forma de la dependencia, poblaciones y naciones enteras del planeta su sumen en la imagen perpetua de lo inhumano bajo lo que Butler denomina la existencia de aquellas vidas cuya pérdida no valdría ser lamentada[53]. Biopolítica significa en su sentido más general, gestión de la jerarquización de las vidas. Cuando los gobiernos latinoamericanos de izquierda progresista pretenden convencer de que se trata de volver competente a la economía nacional (promoción de la inversión directa de capitales extranjeros, de transformación de zonas subdesarrolladas en polos de desarrollo mediante la imposición de megaproyectos, creación de áreas estratégicas enfocadas al trabajo inmaterial y los servicios de alto valor agregado), se confirma la tesis de D&G según la cual, en el contexto del Capitalismo mundial integrado (CMI), los estados nación configuran una diversidad de modos de realización de formas de sociabilidad capitalísticas orientadas a un mismo mercado mundial[54].

---

[52] Amin, Samir, *¿Cómo funciona el capitalismo? Intercambio desigual y la ley del valor*, Siglo XXI, México, 1984, p. 87 y ss.

[53] Cfr. Butler, Judith, *Force of non violence: An ethico political bind*, Verso, Londres, 2020.

[54] Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p.460 y ss.

Para estos proyectos no se trata de proponer un modelo distinto al capitalismo actual, sino de construir las condiciones necesarias para insertarse de una manera más competitiva en el mercado mundial con la finalidad de obtener una proporción más justa de sus beneficios. Un horizonte más allá de la biopolítica implica deconstrucción del deseo colonizado, de la vida bajo la jerarquización de las vidas que hoy tiene la forma de una axiomática de acumulación.

Bajo este concepto es que, por ejemplo, la geopolítica global multipolar de hoy ofrece esquemas de dependencia edulcorados, tal como las inversiones en infraestructura con transmisión tecnológica que realiza China en diversas zonas de África. Sin duda la emergencia de un mundo multipolar como el que comienza a ser palpable a través de acontecimientos como la Guerra de Ucrania, el conflicto de Taiwán, el fortalecimiento de los BRICS, la decadencia de la anglosfera, la apertura de la posibilidad reintegración progresista en Latinoamérica bajo el significante del posneoliberalismo[55], etc., podría ser capaz de proporcionar un respiro suficiente a un modelo de neoliberalismo global que poco a poco pierde legitimidad cada vez de forma más rápida. Pero tal

[55] García Linera, Álvaro, *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, CLACSO, Buenos Aires, 2020.

reajuste de la axiomática capitalística, lejos de presentar una alternativa real, consiste en el inicio de una mutación del CMI.

Tales son a grandes rasgos las alternativas que ofrece la utopía biopolítica capitalista: situarse en los márgenes del capitalismo donde se experimenta la violencia divina del obsceno capitalismo gore[56], capitalismo snuff donde la vida es normalizada como la moneda de cambio de todo tipo de transacciones económicas, políticas y deseantes, o situarse en la esfera de la competitividad entre la autoexplotación sistemática, el *burnout* de la sociedad del cansancio y el hedonismo sin salida de la sociedad fármaco-porno-política.

[56] Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, España, 2010, pp. 23 y ss.

0.6 La desfetichización del salario

¿Qué ocurriría si el día de mañana lxs asalariadxs del mundo decidieran abandonar el esquema de la competencia para colectivizar la poca riqueza material de la que disponen? Podría fácilmente crearse un fondo que tuviera como principal finalidad cubrir el mínimo vital de cada integrante de la comunidad, cualquier exceso podría ser usado para cumplir fines democráticamente deliberados, generar redes de seguridad, etc.

El proletariado/cognitariado/precariado reunido y solidario obtendría de forma inmediata una inédita capacidad de negociación frente al asfixiante capital y a los poderes constituidos, y a la vez, todos los mecanismos de despolitización antes al servicio de tales poderes habrían quedado desarticulados, ya que la comunidad estaría estructurada de tal manera que siempre habría convergencia entre el beneficio individual y el beneficio de colectividad. Bajo el esquema de la competencia lxs asalariadxs individuales se ven forzados a autoexplotarse y a competir entre sí para obtener una ventaja diferenciada en su negociación particular con el capital, dinámica que solo genera, a la larga, la precarización general de todas las condiciones posibles de la negociación. Sobra decir que tal experiencia de resistencia difícilmente podría venir de una mera solidaridad de clase, sin a la vez una profunda ecología de la

subjetivación capaz de hacer proliferar todo tipo de amores mutantes. ¿Qué podría pasaría si el día de mañana todxs lxs profesorxs y alumnxs precarios abandonaran el esquema de la educación bancaria y convirtieran las aulas en espacio de diagnóstico y estrategia para combatir las precarizaciones que se abaten sobre ellxs?

Los sindicatos se han mostrado históricamente insuficientes para la reconfiguración de la esfera del trabajo y sus semióticas de valoralización, principalmente por la abstracción de la negociación laboral de otras formas posibles de creación de vida en común. Es claro que esto no significa que la lucha sindical deba abandonarse (así como no debe abandonarse ninguna de las otras formas de acción políticas descritas o problematizadas en este libro), pero sí que sería productivo criticar radicalmente la idea de una instancia representativa de la lucha por el trabajo donde no existe una solidaridad absoluta con respecto a las ganancias y las pérdidas, en la que solidaridad espontánea se ve reemplazada en muchos casos por una burocracia esclerótica. No una asociación de trabajadorxs, sino compañerxs en el proyecto del deseo revolucionario común que trastoca todas las aristas de la vida cotidiana.

Es posible que el amor sea la forma inmediata de expandir las relaciones de comunalidad de una forma capaz de erosionar la fetichización del salario tal como es experimentada actualmente. No es raro observar que las parejas acepten socializar su salario, sobre

todo cuando en su interior existen dinámicas de significación ético-existenciales que no dependen directamente del poder adquisitivo de lxs integrantes, ni de la sujeción a la valorización capitalista. Sin embargo, es fácil que, ante las debilidades inherentes de tales dinámicas, o ante un aumento de los factores de precarización material y psíquica, tal socialización comienza de manera espontánea, a ser percibida como una injusticia frente a la cual, la persona individual debe reivindicar sus derechos privados. Lo mismo ocurre con las relaciones de familiaridad y amistad que pueden aceptar diversos grados de desfetichización relativa del salario, pero que muy fácilmente serán colonizadas por dinámicas reaccionarias y microfascistas en que aquellxs con menos o nulos ingresos comenzarán a ser percibidos como parásitos, *freeloaders*.

La limitación de estas formas de desfetichización queda clara si pensamos que se refieren a un amor en sí, profundamente fetichizado, un amor abstracto que siempre traicionara la revolución. El amor romántico heteronormado que establece a la formación de la familia nuclear como último horizonte de la felicidad humana[57] es uno de los dispositivos patriarcales de

[57] Esta cuestión ha sido parcialmente problematizada por Žižek, sin embargo, sus reflexiones no hacen avanzar mucho la cuestión, ya que lejos de plantear una reinvención de la colectivización del amor, se retrotrae al amor a la causa revolucionaria abstracta, con lo cual no se sale del individualismo falocrático propio del Leninismo, el trotskismo y el maoísmo.

modelización de subjetividades más potentes y con consecuencias profundamente despolitizadoras, ya que excluye una multiplicidad de formas posibles de agenciamientos humanos fundados en el amor como vida en común al ir en función de imágenes neuróticas, moralistas y aspiracionistas, que en última instancia operan como un caldo de cultivo propio para el deseo capitalístico.

El vínculo entre los horizontes heteronormados y la fetichización del salario muestra los campos de producción deseante en que la axiomática capitalista y la falocracia son inseparables y que deben ser reconfigurados para que sean posibles propuestas experimentales de todo tipo de otros horizontes posibles.

La potencia de la familia como instancia de valorización de la vida, que traza y delimita un adentro de un afuera (lxs nuestrxs, lxs otrxs), sumada a la devastación de la espontaneidad de la confianza interpersonal en el esquema de competencia y precarización neoliberal, y de la solidaridad utópico-política tras la caída del muro de Berlín y el triunfo de la imaginación democrática liberal, nos ha convencido de que la misantropía, el cinismo y el oportunismo son las únicas formas tangibles de sabiduría práctica.

La desfetichización del salario, la producción de esferas de subjetivación y valoralización contracapitalista, así como la creación de polos de autonomía para la reinvención de la vida, dependerán del avance de una revolución molecular en curso que tiene como eje el cuestionamiento de la rígida estructuración, jerarquización y

validación del espacio de posibilidades de las relaciones humanas en que el amor sea separado de las imágenes producidas por los poderes instituidos.

No es necesario en absoluto que sean todos lxs trabajadores asalariados quienes se unan a la hipotética comuna mutante. Bastaría con muchísimo menos, un gremio, una localidad, una institución, o incluso en su forma más microscópica, pequeñas comunas de resistencia al trabajo muy parecidas en su solidaridad espontánea a lo que hemos descrito, como las que ha descrito Bifo Berardi[58]. Bastaría sin duda, por ejemplo, con que todos lxs profesorxs precarizadxs de la Universidad Nacional conformaran una estructura común de este tipo para catalizar la lucha molecular a una escala mucho mayor, que sin duda haría estallar la estructura feudal de sus enquistadas élites, con lo que se podría por fin aspirar a la posibilidad de una universidad democrática. Pero una vez más, antes de que esto pasará tendrían que en la universidad existir ya, toda una red de prácticas disidentes de democracia molecular.

Planteamos que lejos de lo que sostiene el sentido común capitalístico, la solidaridad no requiere de pedagogía alguna, es más bien, la condición de posibilidad de toda pedagogía emancipadora. Spinoza propone en su Ética al conato la perseverancia del ser como

[58] Guattari, Felix, *Deseo y revolución*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.

concepto ontológico fundamental[59], en esta perspectiva, el ser tiende a la realización de sus potencialidades no actualizadas, busca colmar los múltiples caminos de lo experimentable. Si hay algo que pueda ser llamado sabiduría en el sentido antiguo de la palabra, debería tener la forma de una resolución pre-conceptual al problema de lo múltiple, la cual tendría que disolver el problema heurístico de la realización del deseo en que se organiza no solo para experimentar todos los medios posibles, sino también para expandir los límites de la experimentación y de lo posible mismo[60].

La sabiduría plantea que la única forma en que sería posible experimentar la singularización reflexiva del ser, es que ésta exista de una forma inmanente, colectivizada, perteneciente al ser común y propia de un mundo donde tal posibilidad sea ejercida de igual manera por todxs. Más que anarquismo ontológico, se trata,

[59] Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 2012.

[60] "Uno no se detendrá, no se obcecará, en ninguna posición y, para ello, evolucionará de un extremo al otro de las posibilidades: ¿sería esto válido en cuanto a nuestras posiciones teóricas? Pero eso significaría que la única posición teórica sostenible consiste en no fijarse ninguna y que, lejos de inmovilizarse a medio camino de los extremos, su justicia, como la de la conducta, depende del caso ante el que uno se encuentra: se disolvería la posibilidad misma de una verdad. Julien, Francois, *El sabio no tiene ideas*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010, p. 41.

parafraseando a Cusicanqui[61], de la construcción plural de una ontología desde lo cotidiano, lo común. Si existe una ontología común, no puede existir la división social del trabajo intelectual ni la educación para la opresión, ni la privatización falocrática de los cuidados y afectos, ya que si el ser común se produce de manera colectiva en una meta-modalización de las diferencias, no puede haber monopolio posible sobre él, ni sobre su pretendida verdad. El anarquismo bajo su concepción productiva spinozista, es un augurio de la sociedad de lo común.

El ser expresa siempre el deseo de más de sí mismo, de más que sí mismo: más vida, más dignidad, más justicia, más amor. La solidaridad no necesita ser aprendida, porque aprender es, en el mejor de los casos, un diálogo horizontal, recíproco, pero la solidaridad es lo que hace posible cualquier diálogo. Si puede ser enseñada o inspirada es porque la solidaridad es un lenguaje de la experimentación del ser, del ser que se experimenta a sí mismo. La ausencia de la solidaridad y la dificultad de su existencia no son un dato natural, por el contrario, son solo posibles en el contexto de una increíble represión por parte de los aparatos de poder. La dificultad de la colectividad solidaria no radica en un dato natural, sino en la

[61] Cusicanqui utiliza el término "metafísica popular". Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p.16.

operatividad de una mutiplicidad de dispositivos orientados a la desarticulación sistémica de su emergencia. La filosofía política occidental, como Narciso, ha creído ver en su reflejo, la imagen absoluta de lo eterno.

0.7 El rechazo al trabajo y los micromovimientos

Lo trascendental, en el sentido crítico del término, remite a la idea del inconsciente molecular. La propuesta esquizoanálitica de la crítica de la economía deseante distingue entre lo molar y molecular[62]: mientras que lo molar se refiere a estratos compuestos por entidades plenamente definidas y formadas (estructuras, instituciones, aparatos, dispositivos, normas, discursos, figuras, sujetos, bloques), lo molecular se refiere a materias y flujos no formados (líneas de subjetivación, singularidades pre-subjetivas, maquinas deseantes, fragmentariedades a-significantes).

Así como el pensamiento abstracto invisibiliza el carácter social de la producción de la fuerza de trabajo, también invisibiliza la construcción colectiva y difusa del devenir histórico colectivo. La izquierda molar depende de la historia monumental denunciada por Nietzsche[63], historia de los héroes, gestas y los modelos gloriosos a los que les debemos nuestro presente y futuro. Habrá que recordar y enunciar las biografías de los grandes héroes y los teóricos revolucionarios, convertirnos en lxs humildes sacerdotes de

[62] Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 2010.

[63] Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Biblioteca nueva, Madrid, 2010.

su memoria. Contrario a esta perspectiva, percibimos que detrás de toda revolución social y teórica hay una revolución molecular, la apertura de una nueva posibilidad existencial, ética y estética en torno a los componentes que estructuran la subjetivación y los modos de vida. Marx, por ejemplo, no es sino una expresión particular de una nueva forma de conciencia sociohistórica que es posible en el modo de subjetivación planteado por la explotación del capitalismo industrial[64]. Las revoluciones más radicales del porvenir no partirán de modelos ideales o lideres, ni dependerán de una producción centralizada de la semiótica política revolucionaria, sino se configurarán como articulaciones rizomáticas de una multiplicidad de formas de experimentar y reinventar los espacios más cotidianos[65].

---

[64] Del Barco Oscar, *El otro Marx*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983.

[65] La idea sería abandonar el modelo falocrático e individualista del mito marxista ortodoxo, del sujeto virtuoso y profundamente solitario que en las cimas inexploradas de la imaginación revolucionaria, obtiene fuerza para estoicamente resistir y decidir los momentos adecuados para retroceder, en gran medida a partir de su capacidad para ignorar a lxs otrxs que en su insensatez y falsedad, solo pueden ver locura en su genio. Me refiero al celebre mito de "Imaginemos que un hombre asciende a una montaña muy alta, abrupta y aún no explorada…" Lenin, Vladimir Illich, "Notas de un publicista", *Obras completas*, Progreso, Moscú, 1973, pp. 109.

Los movimientos sociales pertenecen en estricto sentido al estrato de lo molar, se configuran como formas de acción colectiva socialmente orientadas que articulan sus procesos alrededor de formas sedimentadas de organización (Estado, mercado, instituciones, partidos, sociedad civil, masas, etc.). Cusicanqui se refiere a la crisis del concepto de movimientos sociales, de su "afán de englobar y homogeneizar la eclosión de formas nuevas de conciencia colectiva, y sobre todo de las inéditas disputas conceptuales que surgieron en el proceso"[66].

En oposición a los movimientos sociales en su concepción tradicional, pertenecientes a la dimensión ontológica molar, denominamos micro-movimientos o movimientos moleculares, a la construcción colectiva y dispersa de nuevos umbrales de sentido y de sensibilidad que son condición de posibilidad de la emergencia de los movimientos sociales estratificados y cuyas unidades remiten a conexiones rizomáticas, líneas de fuga y regímenes semióticos a-significantes. Ya que lo molar y lo molecular son dos dimensiones de una formación ontológica, es fácil ver que todo movimiento molar remite a movimientos moleculares, que sin embargo no reconoce, mientras que todo movimiento molecular recurre de

[66] Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p.105.

alguna manera a movimientos morales que, sin embargo, no los representan ni los agotan.

Por ejemplo, las diferentes oleadas de la marea rosa Latinoamericana no pueden comprenderse sin la revolución molecular que ha puesto a la dignidad y la reproducción de la vida en el centro de las diferentes configuraciones de autonomía y resistencia que emergen contra el horizonte depredador de la fase neoliberal del CMI. A la vez, tales movimientos políticos no pueden sino reproducir la lógica fascística democrática liberal y republicana que mediante el aparato de Estado se apropia de la potencia vital de la multiplicidad para deformarla hasta obtener un producto compatible, al fin y al cabo, con el desenvolvimiento de la axiomática capitalística.

La política de la recalcitrante izquierda *boomer* actual opera bajo el imperativo categórico: "milita". En este entendimiento, quien desea la transformación de la sociedad, pero no considera aceptable ninguna de las vías de participación política institucional, será considerado parásito del movimiento revolucionario: "Dice que quiere transformar el mundo, más no está dispuesto a hacer lo necesario, a ensuciarse las manos". De forma muy curiosa este imperativo cobra dos formas estructuralmente idénticas pero que entre sí se desconocen y se consideran mutuamente traidores de la "izquierda correcta". Ensuciarse las manos puede referirse por igual a la militancia institucional y esclerótica de partido, pero también a

la militancia revolucionaria. Ambas posturas omiten el factor fundamental de que jamás la voluntad de ningún político ni de ningún revolucionario ha sido transformar el devenir histórico por sí mismo, tal idea conduciría a la contradicción tan burda de un marxismo que ha interiorizado el dogma metafísico falocrático del *selfmade man* neoliberal. La revolución siempre ha sido un proceso de larga duración y de transformaciones silenciosas, cocinado a fuego lento por millones de voces anónimas y que se despliega de manera permanente en la construcción cotidiana de la subjetivación y de la materialidad colectiva.

Para analizar un movimiento molecular no es necesario apelar a la voluntad como criterio de unificación transubjetiva, no es necesario que lxs individuxs que forman parte de un micro-movimiento se identifiquen como tales, se reúnan físicamente, o tengan un programa o un proyecto detallado, ya que el movimiento molecular se refiere más bien a una reconfiguración radical de la sensibilidad política desde una multiplicidad de nodos heterogéneos conectados transversalmente.

La lucha por la dignificación de la vida; la disputa que proclama la caída inminente del patriarcado; el anti-trabajo; la anarquía relacional; la revolución afectiva y de los cuidados; la proliferación del deseo cuír; la crítica a la matríz neurotípica; el rechazo de los horizontes heteropatriarcales y normalizadores de la familia como célula social; las propuestas de formación

desescolarizada; las diferentes formas de piratería y el copy-left; la hospitalidad xenofeminista; la sensibilidad antiespecista, antiedadista; la constante aspiración en la proliferación de modos de vida no fascistas; la revolución comunicacional memética y meta-mediática, etc., son tan solo algunos de los innumerables ejemplos de movimientos moleculares que remiten a nuevos esquemas de subjetivación, las cuales no solo han generado la producción de nuevos umbrales de sensibilidad política que son la condición de posibilidad de las transformaciones observadas a nivel molar, sino que contienen utopías inasimilables por el aparato de Estado y sus aparatos instituciones.

Por supuesto el mayor el problema actual de todos estos movimientos, es que sus manifestaciones más visibles, se encuentran generalmente desarticuladas de todo horizonte transversal, para devenir formas domesticadas compatibles con el arte de gobernabilidad (neo)liberal. La ausencia de transversalidad impide ver que todas estas revoluciones de los umbrales afectivos y de sensibilidad, forman componentes fragmentarios de la utópica de una lucha anti-capitalista y anti-patriarcal colonial por venir.

No se tratará en absoluto de hacer "evolucionar" a estos micromovimientos para hacer sus consignas expresables en el lenguaje de la lucha por la hegemonía y de la institucionalidad política y jurídica actual, no es que estos movimientos carezcan de algo que les impidiera ser traducidos al nivel molar, sino más bien

que la imaginación actual del poder, fundada en la división social del trabajo político, está diseñada precisamente para pulverizar todo intento real de transversalidad. Se tratará entonces de construir una nueva idea de lo político donde la micropolítica transversal pueda proliferar y generar conexiones cada vez más complejas y profundas entre sus diferentes imaginarios.

Sin duda hoy en día se vuelve palpable una nueva forma de sensibilidad que apuesta por la desfetichización del salario, nos referimos al abanico plural de expresión que componen al micromovimiento del anti-trabajo. Como tan solo un ejemplo de su manifestación, los grupos de internautas millenials y zoomers que desde plataformas como Reddit no solo comparten memes y posts que reproducen el sentido común del rechazo al trabajo, sino que forman una red de solidaridad y de resistencia al plantear y compartir estrategias contra el microfascismo cotidiano de los espacios laborales mierdificados.

Graeber detalla las diferentes formas en que nuestras sociedades son sociedades de la fetichización neurótica del trabajo abstracto. Consideramos al trabajo como una de las fuentes principales de nuestra insatisfacción, infelicidad, tedio, depresión y, sin embargo, al mismo tiempo somos adictos a la consiga moral de que el trabajo es aquella realidad singular capaz de conferirle

dignidad plena a la vida humana[67]. Durante mucho tiempo ha sido difícil decidirnos a gritar que lo que deseamos es una vida sin trabajo, sin que los mecanismos de la mala conciencia de la culpa heredada del cristianismo se apoderen de nosotrxs.

El que no desea trabajar se convierte no solo en el que no merece vivir, sino aún más concretamente, en el que no merece amor, es decir, quien no merece que su vida, su integridad o su felicidad sean procurados de manera alguna por la comunidad. Inmersos en el inconsciente capítalístico, intuimos que aquel que rechaza el trabajo es aquel que no desea construir comunidad, aquel que no es capaz de amarnos y procurar el bien colectivo con la aportación de su cuota de trabajo, por lo tanto, nos sentimos compelidos a devolverle la misma crueldad con la que nos trata. Obviamente, este constructo abstracto solo tiene posibilidad de darse en la inversión ontológica propia de la forma social capitalística. Esta inversión ontológica es el origen, por ejemplo, de la ideología de que "México es un país de huevones", cuando es el país con más horas laboradas por trabajador/año de la OCDE, a la vez de ser el país con peor remuneración al trabajo.

Esta inversión invisibiliza el carácter kafkiano del trabajo en nuestras sociedades actuales que son, en términos de Graeber, sociedades de los trabajos de mierda, de la mierdificación del

[67]Cfr. Graeber David, *Trabajos de mierda*, Ariel, Barcelona, 2015.

trabajo. La razón tecno-ilustrada lleva siglos anunciando la emancipación de la fuerza de trabajo como consecuencia de una cada vez más sofisticada maquinación de las fuerzas productivas, pero lejos de ello, el CMI se caracteriza por una desvalorización de los trabajos esenciales para reproducción de la vida, así como por una sistemática sobrevalorización de los trabajos que producen valores de normalización que alimentan la realidad capitalística[68] (sector financiero, gerencial, informático, militar, de servicios). Cada día se nos obliga a trabajar y a competir más, no para sobrevivir, puesto que el sostenimiento digno de la vida es un fin que ya puede ser alcanzado por formas mucho más racionales mediante la organización de las fuerzas productivas; trabajamos más porque cada vez se necesita de más fuerza y energía para construir y mantener las jaulas en que nos encontramos encerrados. Lo que produce ante todo el trabajo de nuestras sociedades contemporáneas, son valores de normalización que tejen modos de vida particularmente diseñados para ser experimentados como callejones sin salida. En este contexto, el individux consume la mayor parte de su energía psíquica en la producción de su "identidad normativa: angustia, violencia, obsesión, disociación,

[68] Guattari, Felix, *Plan sobre el planeta*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014.

depresión, etc., no son sino los costes generados por el mantenimiento de esa epistemología normativa[69]".

Bifo Berardi definió en su momento al proletario como la resistencia, el rechazo al trabajo[70], este nuevo proletariado/cognitariado hoy se plantea de manera abierta el carácter inherentemente deshumanizador del trabajo subordinado bajo todo tipo de interrogantes: ¿En verdad no es posible que exista un modelo de autogestión del trabajo socialmente necesario para la reproducción de la vida sin la sujeción irracional a la voluntad de otrxs? ¿No es posible una organización social de la producción en la mediante la aportación voluntaria y libre de cada individuo conforme a sus capacidades y necesidades, se pueda lograr la satisfacción del mínimo vital de todos lxs habitantes del planeta?

Frente a estas preguntas se vuelve necesario reafirmar la hipótesis de que el microfascismo de la vida laboral capitalística, no se se trata de un mal necesario pero perfectible de la organización racional de la producción, sino que es más simplemente un umbral de violencia necesario para la reproducción de un modelo de producción social evidentemente irracional y autofágico, en el sentido de estar más orientado a la producción de valores de

[69] Preciado, Paul, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020, p.71.

[70] Guattari, Felix, *Deseo y revolución*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.

normalización y colonizadores de las experiencias estéticas y existenciales, que a la reproducción y dignificación mínima de la vida.

0.8 ¿Qué significa realmente resistir al trabajo?

La competencia, como forma de racionalidad política y como grilla de inteligibilidad de las relaciones sociales, cobra proporciones históricas nunca vistas en el contexto del capitalismo neoliberal, pero ciertamente no inicia con él. El mundo griego, por ejemplo, bajo la racionalidad política de la *parresia* descrita por Foucault[71], tiene la forma de un diagrama agonístico de competencia entre agentes libres, más aún, la historia misma de tales diagramas parece fundirse con la cuasi ahistoricidad de la estructura de larguísima duración que es la prehistoria patriarcal de la humanidad[72].

¿Cuál es el vínculo entre patriarcado y capitalismo? Federici señala, extendiendo las premisas de la crítica de la economía política marxista, la forma en que la familia patriarcal heteronormada, operó en el capitalismo industrial como un dispositivo que es condición de posibilidad de la reproductibilidad de las relaciones de producción. La emergencia de la familia nuclear proletaria se presenta como inseparable de la función de producir

[71] Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.

[72] Segato Rita Laura, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016.

una fuerza de trabajo a la vez estable y disciplinada[73]. Por un lado, la familia garantiza la transmisión de la propiedad por vía patrilineal, por el otro y de una forma más profunda, garantiza la reproducción y formación de la futura fuerza de trabajo mediante la división social del trabajo sexual.

El trabajo productivo del hombre presupone al trabajo reproductivo de la mujer, que queda invisibilizado, relegado a una forma de no-trabajo que no es susceptible de ser valorizado adecuadamente en forma de capital económico, político o social. Esta división tiene como trasfondo la disyuntiva ontológica patriarcal del reconocimiento, donde la masculinidad cobra la forma de un "ser para sí", mientras que la feminidad queda relegada a la estructura de un "ser para otro"[74].

Frente a este problemaes que Federici, bajo la consigna de "Wage for housework", se propone la dignificación del trabajo reproductivo invisibilizado de las mujeres mediante la asignación de un pago retributivo (por ejemplo, en forma de renta mínima vital) para las mujeres del mundo. Como señala claramente Federici, no se trata de insertar explícitamente al trabajo femenino en el sistema de producción capitalista, ya que esto lejos de ser un

[73] Federici, Silvia, *El patriarcado del salario*. Críticas feministas al marxismo, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018.

[74] De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Crítica, Madrid, 2015, p. 483.

privilegio, no es sino un índice de explotación. Se trata más bien de explicitar un campo problemático que catalizaría una nueva micropolítica feminista. En este sentido, mucho más importante que la retribución económica en sí misma, es que se obtendrá una libertad y un margen inéditos para hacer huelga, para resistir al trabajo y para reinventar la vida en el contexto de posibilidades inéditas.

La propuesta de Federici, pese a su enorme potencial revolucionario, sigue siendo inherentemente limitada. Guattari distingue en su análisis del funcionamiento del CMI, entre los valores de producción, valores de uso y valores de deseo/normalización. Mientras que los valores de producción se refieren a la economía tecnoindustrial y maquínica analizada por la caracterización del capital de Marx, los valores de uso se refieren a la totalidad productiva que es necesaria para reproducir la vida fisiológica y psíquica de la humanidad planetaria, en la cual juega un papel fundamental el trabajo no solo reproductivo, sino también el trabajo de conservación del equilibrio erótico político heterosexual al que Preciado denomina "cuidar la piel de mundo[75]". Los valores de deseo/normalización, por su parte, se configuran como un índice transversal de semiotización correlativa a la capacidad reproductiva de determinados modos de vida y de los

[75] Preciado, Paul, *Testo-Yonqui*, Espasa, Barcelona, 2007, p. 226.

universos inmateriales que le son correlativos. Podemos pensar programáticamente la existencia de un *feedback* no lineal entre los valores de normalización y lo valores de uso en su sentido reproductivo. Mientras que los primeros crean una subjetivación normalizada que experimenta su conciencia como encierro y neurosis, lo segundo impiden que tales experiencias se disparen hasta un umbral irreversible donde la reproducción somato-biopolítica del deseo se volvería imposible.

Los trabajos de mierda descritos por Graeber solo pueden ser explicados por su función productora de valores de normalización, pero la mierdificación del trabajo no necesariamente se identifica con todo el conjunto de esta producción. En el contexto del CMI la totalidad de las actividades humanas se encuentran insertas en la producción de servidumbre maquínica, no solo a través del microfascismo propio de todo trabajo y de toda interacción institucional, sino también de la reproducción del equilibrio de la heteronorma tanto por el trabajo invisible de las mujeres como por el gasto físico/corporal y psícosocial de los hombres en la reproducción del mandato de la masculinidad, así como por el trabajo de interiorización deseante, moralización y represión realizado por todxs lxs niñxs sometidos al régimen contemporáneo de esclavitud que denominamos infancia[76].

[76] Guattari, Felix, *Plan sobre el planeta*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014.

En este sentido las futuras utópicas no pueden olvidar que la economía deseante del patriarcado hetero-colonial, implica no solo el mito romántico del deseo/amor de la pareja heteronormada, sino por lo menos también, otros tres mitos: el del amor puro incondicional de los padres hacía los hijos, el amor de los buenos ciudadanos al aparato Estado/nación, así como el amor narcisista del individuo a su imagen *selfmade* necroempoderada[77].

No puede existir una crítica radical del patriarcado que no implique la emancipación de las infancias del yugo de las familias, cuya dinámica colonizadora de la experiencia fue profundizada y tecnificada mediante su consolidación como dispositivo bisagra del complejo de instituciones disciplinarias[78]. Sophie Lewis nos recuerda que familia no es más que "el nombre que recibe en nuestra sociedad la privatización de los cuidados[79]". Al operar como un microcosmos del Estado[80], la familia construye un interior y un exterior que reproduce la lógica schmittiana del amigo-enemigo. Aquellos fuera de su círculo íntimo conforman la masa indiferenciada cuya dolor y sufrimiento puede sernos

[77] Es decir, cuya valorización y realidad depende de su capacidad para nulificar y someter a las otredades.

[78] Cfr. Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, FCE, México, 2005, p. 105.

[79] Lewis, Sophie, *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Madrid, 2023, p.18.

[80] Ibid., p.19.

justificadamente indiferentes. La disputa por una revolución de los cuidados que implique una crítica radical de la familia debería ser pensada como parte del comunismo más básico, no una excentricidad marginal de la ultraizquierda cuír[81].

La familia es, sobre todo, incapaz de garantizar el amor inherente con el que se define, sabemos claramente, es la esfera donde se cometen más asesinatos, violaciones[82]. La familia es una fábrica de crueldad y pedofilia, en la enorme mayoría de los casos, es un fantasma que carece de referente empírico. En sus cartas a su madre, George Jackson pregunta: ¿Por qué me responsabilizas de haber terminado en prisión, acaso soy yo responsable del colonialismo? ¿Acaso soy responsable de las relaciones de dominación que hoy nos orillan a decidir en la desesperación al neoesclavismo o a la criminalidad? Jackson reclama a su madre el reproducir el teatro pequeño burgués y moralista de la familia[83], en

[81] Cfr. Ibid., p.37.

[82] Ibid., p.24

[83] Por su puesto, como señala Deleuze existe "otra" madre de Jackson que acepta su propuesta: "Y luego está la otra madre de Jackson que dice: Toma tu fusil". Va de suyo que ambas operan como agentes de transmisión en un cierto tipo de investimento social-histórico. De uno a otro, el polo de los investimentos ha cambiado singularmente: en un caso se podría decir que son investimentos reaccionarios -en última instancia fascistas-, en el litro caso se trata de un

lugar de reconocerse como sujetxs precarizadxs por las mismas violencias y como compañerxs de militancia en contra de los poderes hegemónicos.

Desde esta perspectiva, podría ser necesario radicalizar la consigna de Federici mediante la perspectiva de Guattari, y exigir que la tematización del campo problemático abarque no solo el trabajo reproductivo invisibilizado por las mujeres, sino también la totalidad de producción de servidumbre maquínica que sostiene la axiomática capitalística actual mediante la producción de valores de deseo/normalización, sean aquellos que se reproducen en la esfera del mercado y el consumo (incluyendo todas las interacciones del capitalismo de plataformas), en las instancias escolares y familiares, así como los que proliferan en todas las instancias de ciudadanización blanca (formación cívica, nacionalismo, cultura de la legalidad, interiorización del ideal del Estado de derecho, etc). Es momento de exigir que se retribuya adecuadamente a cada ser humano por la energía psíquica y física consumada en la reproducción del fraude del capitalismo heterocolonial, no para conformarnos con tal retribución, sino para que sea una palanca firme en el proceso de abolición del mundo presente.

---

investimento libidinal revolucionario". Deleuze, Gilles, *Derrames. Capitalismo y esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 33.

0.9. Hacia un comunismo molecular post-falocrático

¿De qué forma puede la crítica al patriarcado dar cuenta, tanto de manera práctica/combativa y teórica del problema ontológico de la diferencia sexual? Podemos pensar en dos tipos de respuestas, conforme a la propuesta de hacer una división tajante entre dos tipos de feminismos, el liberal y el decolonial[84]. En pocas palabras, diríamos que nos referimos con feminismo liberal a aquel que reduce la violencia patriarcal a la violencia sexista, es decir, a la violencia concreta ejercida por lxs individuxs con un cuerpo sexuado y significado como masculino, contra individuxs con un cuerpo sexuado y significado como femenino, bajo los estándares de la diferencia sexual heteronormada. Lo que esto significa, es que tales formas de feminismo suelen reconocer y reivindicar tal matriz de distinción política y biológica-sexual. Por tal razón, no sorprende que el feminismo liberal percibe como la más profundiza aberración la idea de Preciado, según la cual una de las líneas más potentes del feminismo sería la lucha por dejar de ser mujer[85] .

---

[84] Retomando aquí elementos de la conceptualización en Segato Rita, Laura, *Contrapedagogias de la crueldad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019, p.54

[85] Preciado, Paul, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020, p.71.

La reducción de la violencia patriarcal a la violencia sexista genera la impresión de que cualquier movimiento de las relaciones sociales donde una mujer pase una situación de subordinación a una situación de igualdad formal frente a sus pares hombres, puede ser considerada un avance en la lucha contra el patriarcado. Así, como lo plantea Lugones, el que ahora exista la posibilidad de que sean mujeres las que ostentan altos cargos en la estructura del aparato militar estadounidense, y desde ahí planeen, y ordenen los ataques y torturas contra las mujeres y hombres del sur global (por ejemplo, el caso de Abu Ghraib en Irak), será absurdamente considerado un avance feminista en la lucha contra el poder y la opresión patriarcal[86].

El feminismo liberal no aspira realmente a un mundo distinto, con otras lógicas del poder, racionalidades políticas ni reinvenciones desde autonomía y lo colectivo, sino simplemente aspira a una igualdad en las oportunidades de acceso para ambos sexos a las estructuras patriarcales del poder (el Estado, la autoridad, el capital, el mercado). Bajo la imaginación capitalista, esto se concretizará como igualdad de oportunidades para acceder al éxito bajo el concepto que el capitalismo contemporáneo ha

[86] Mendoza, Breny, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Editorial Universidad de Cauca, Colombia, 2014.*

fabricado de él, por lo que se considerara también un avance contra el patriarcado, cada acceso de una mujer a un alto puesto gerencial en las estructuras del actual fascismo corporativo.

La crítica al feminismo liberal no solo se reduce a la denuncia de la agenda etnocéntrica de los feminismos blancos, cuyos proyectos borran la existencia de las mujeres racializadas y proletarizadas del sur global, sino que también pone énfasis en la inseparabilidad estructural del *ethos* patriarcal con la dominación capitalista y colonial, lo que transforma al patriarcado en un sistema de dominación que produce una violencia constitutiva y sistémica no solo contra los cuerpos sexuados femeninos, sino contra la totalidad de subjetividades que atraviesan el espacio social del capitalismo mundial integrado. De aquí la total pertinencia de precisar que solo el feminismo blanco acepta e insiste en la abstracción del separatismo.

Bell Hooks señala que resulta problemático que el feminismo conciba de una manera reduccionista, a la violencia y opresión sexista como unidireccionales, ya que el pensamiento sexista habita tanto los cuerpos de lo quienes se significan como hombres y mujeres. Para Hooks, una de las herramientas más poderosas del antifeminismo mediático ha sido potenciar y maximizar las narrativas anti-hombres que no solo antagonizan al feminismo en el campo de la opinión pública, sino mucho más importante, invisibilizan la realidad de que el feminismo requiere

también de una lucha permanente por parte de aquellos que se identifican como hombres, en contra de la opresión sexista y de la matriz deseante de la diferencia sexual heteronormada.

El feminismo liberal abstrae que el pensamiento patriarcal reproduce una ética de la dominación "que afirma el derecho de lxs poderosos a gobernar sobre lxs indefensos, usando cualquier medio y coacción a su disposición para someterlos"[87]. Esta lógica no tiene solo como consecuencia, en el ejemplo paradigmática del interior del espacio familiar, la violencia del hombre contra la mujer, sino también aquella que ejercen los hombres y las mujeres adultas en contra de la infancia. Olvidamos en absoluto que el adultocentrismo es inseparable del patriarcado. Que prácticamente todas nuestras pedagogías, interacciones y satisfacciones tienen como trasfondo un inconsciente patriarcal. El interior del espacio familiar no es sino un ejemplo paradigmático, ya que al final todas las instancias de sociabilidad y de producción normativa, simbólica y somática se rigen bajo los mismos principios y la misma retórica de la violencia y la cosificación.

Aunque el concepto de violencia sexista, tal como es planteado por Hooks, permite comprenderla desde su dimensión de reproducción intersubjetiva, no nos permite llegar aún a la lógica

[87] Hooks, Bell, *El feminismo es para todo el mundo,* Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2017.

sistémica de la transubjetivación, en la cual podríamos pensar al patriarcado como una estructura enquistada, no solo en la realidad psicosocial de lxs actores humanos, sino también en la materialidad misma de la racionalidad política y de la textura tecnopolítica constitutiva del espacio social vigente.

En nuestra opinión, lo que Rita Segato denomina mandato de la masculinidad, refiere a una serie de líneas virtuales que configuran la masculinidad como estructura, lo que significa que estas líneas no pueden ser reducidas al nivel de representaciones sociales o psicosociales que refieren a cuerpos sexuados en tanto sujetxs, sino que conforman estrategias y formas de racionalidad de carácter intersubjetivo e interinstitucional que conforman un horizonte objetivo de producción de sentido, verdad y de subjetivación. Lo que caracteriza al patriarcado en este sentido, es la gestión biopolítica de las pedagogías de la crueldad, concepto que hace referencia a toda práctica que opera en un sentido general, reduciendo lo vivo a lo no vivo[88], es decir, no solo mediante la privación de la vida mediante la violencia más explícita, sino todo aquello que implica tratar una realidad vital como si tratara de una realidad inanimada (borrar su experiencia, vida, deseo, memorias, afectos, singularidades).

[88] Segato Rita, Laura, *Contrapedagogias de la crueldad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019, p.11.

En el patriarcado, ser (para sí mismo) implica demostrar la capacidad de ser quien ejerce la crueldad contra la otredad, quien está dispuesto a cometer toda la crueldad que sea necesaria para cumplir con sus objetivos, su deber. La pedagogía de la crueldad, por supuesto, cosifica en una doble dirección: contra quien es ejercida la crueldad, pero también contra quien la ejerce. Ser hombre significa encarnar la presencia fálica, realidad increada que no necesita para su propia determinación de nada más que sí mismo, motor inmóvil, *selfmade man*. Esta es la simple cuestión que la subjetividad incel, así como los autonombrados masculinistas y defensores de los derechos de los hombres, no pueden reconocer, nos referimos al hecho de que la condición de posibilidad de toda la precarización material y psíquica que denuncian "en defensa de los derechos de los hombres" es la misma estructura patriarcal que busca abolir el feminismo que antagonizan.

Un análisis como el que realiza Hooks sobre la violencia sexista nos permite abandonar la unidireccionalidad del feminismo liberal, pero aun así resulta incompleto al no poner el énfasis suficiente en la absoluta deshumanización y la violencia ritualizada que debe ser reafirmada de manera permanente y sistemática si se quiere acceder al título de hombre, ciudadano, sujeto de consumo, persona exitosa o virtuosa. Abolir el patriarcado significa abolir el ser y el sujeto bajo las formas en que han sido pensados y configurados en la vasta mayoría historia de la humanidad.

La idea propuesta por Preciado de una tecnopolítica política sexual como gestión de la *potentia guadendi*[89], apunta a la forma en que la interiorización de la matriz sexual heteronormada está directamente vinculada con la producción de valores de normalización que sostienen al complejo fármaco-porno-militar industrial capitalista que orquesta a nivel molar, la guerra de subjetivación actual. Las sociedades modernas, plagadas por el fantasma de la racionalidad ilustrada, son poseedoras de su propia de crueldad, que es la de la ley abstracta, el formalismo propio del derecho moderno. En este sentido es que, por ejemplo, se reproducirá en las sociedades modernas el dogma de que un buen juez es el que, ante todo, sigue fielmente la ley abstracta más allá de sus propias consideraciones éticas, políticas o filosóficas, por lo que son absolutamente comunes experiencias del tipo: "sé en tanto ser humano, que la cuestión era mucho más compleja, pero como juez no me quedaba sino el deber de hacer cumplir la ley". Desde hace mucho tiempo conocemos el íntimo vínculo entre la psicopatía y la función política[90], pese a que es un tema en que no gusta de ser pensado seriamente en la esfera pública. Mostrar ser un amo de las pedagogías de la crueldad, nos recuerda Segato, se premia en

[89] Preciado Paul, *Testo-Yonqui*, Espasa, Madrid, 2007, pp.

[90] Segato Rita Laura, *Contrapedagogias de la crueldad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.

nuestras sociedades con poder. Ser juez de un tribunal constitucional, presidente de un Estado nación, director de una gran empresa, pero también, héroe revolucionario, implicará por necesidad ser un psicópata narcisista declarado, capaz de mantenerse funcional, sin culpa o duda alguna, en la complicidad en el despojo y exterminio permanente que es fruto de la realización del actual capitalismo mundial integrado. De aquí la profunda superficialidad de la actual crítica a la psicopatía narcisista que, bajo las gafas más liberales, la asume como una anomalía psicológica de las relaciones interpersonales, y no como una estructura civilizatoria que en la historia occidental ha condicionado nuestro acceso a la ley, el saber, el deseo.

Para la crítica decolonial y radical del patriarcado, pensar más allá de todo esto implica pensar más allá del mercado, el capital y el Estado, así como cualquier estructura que implique la cosificación y jerarquización de las vidas como elemento necesario y central de su funcionamiento (familia, escuela, trabajo ciencia, aparato psy, meritocracia, heteronorma, amor romántico, etc). Un mundo postpatriarcal tendría forzosamente que oponerse a la imaginación republicana que es la forma nodal falocentríca de la división social y tecnosexual del trabajo político, que divide a la multiplicidad y a la comunidad entre aquellos quienes mandan (poseen el derecho a narrar e inscribir su experiencia vital en el entramado simbólico y material de las sociedades) y aquellos

quienes obedecen (quienes se encuentran fuera de la posibilidad de determinación autónoma de producción de la realidad social).

Un comunismo molecular post-falocrático abandona el horizonte androcentríco de los experimentos contra-capitalistas fallidos tipo Lenin, Stalin, Mao, Gadafi, que creían firmemente en una idea de la revolución tan absoluta y transparente para sí misma, que su mera existencia y presencia era capaz de justificar de manera suficiente el régimen de crueldad y violencia necesaria para su imposición. Se trata de la imaginación política falogocentrista en que se percibe como válido primar la reproducción de la idea y de la abstracción por encima de la reproducción de la vida. Tal imaginación política podría ser reemplazada por nuevas utópicas fundadas en la preeminencia de un proyecto molecular revolucionario de los vínculos en que otras ecosofías son posibles.

0.10.- El amor como lo común

A lo largo de su obra, Slavoj Žižek se ha encargado de construir una apología del amor como un componente importante de su propuesta filosófica y política. El amor encarna la lógica del acontecimiento, encuentro incierto de singularidades en que se produce un efecto que rebasa sus causas y transforma retroactivamente la estructura de las condiciones de posibilidad dadas[91]. Lo importante del amor es la absoluta violencia imprevisible de la caída (*fall in love)*, la cual rechaza la limitación de cualquier marco de racionalidad previo. La lógica acontecimental es central en la filosofía de Žižek, ya que define la misma estructura ontológica de la que participa el devenir revolucionario.

Badiou, otro de los filósofos contemporáneos del amor, lo define como "escena de dos", instancia ontológica productiva en el choque de dos singularidades mediadas por una diferencia infinita. Si el amor debe ser protegido y reinventado es porque es aquello que nos permite salir del totalitarismo y la finitud de lo Uno. Para Badiou, la política y el amor son irreductibles, el objeto de la política como procedimiento de verdad es la experimentación de lo que es

[91] Cfr. Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madrid, 2014.

capaz el colectivo, mientras que la verdad del amor tiene como objeto la experimentación del mundo desde el punto de la diferencia infinita de la escena de dos[92] ¿Qué es lo que hace imposible una política del amor? Badiou lo pone en términos claros: lo constitutivo de la política es la irreductible imposibilidad de amar a ciertos otrxs. Es inevitable que en la política existan enemigxs, es decir, subjetividades con respecto a los cuales resulta intolerable el hecho de que decidan con respecto a lo que nos concierne de forma más íntima. Estamos insertos plenamente en el horizonte de la filosofía política schmittiana en el que lo político nace con la decisión fundamental que separa el cuerpo social entre amigos y enemigos[93]. Debería de comenzar a sorprendernos que en toda la historia del pensamiento occidental las grandes figuras de la filosofía política han hecho apenas poco más que la elevar la estructura del Club de Toby a una ontología trascendental de la experiencia política.

La política dependerá constitutivamente de la distinción entre el enemigo y el *philoi*[94], es decir, aquel a quien podemos otorgarle de forma extraordinaria la posibilidad de decidir sobre nuestro ser, suspendiendo momentáneamente en tal proceso, las barreras ideales constitutivas de nuestra identidad. La amistad

[92] Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

[93] Cfr. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009.

[94] Cfr. Derrida, Jaques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

carece de la potencialidad propia del encuentro de singularidades infinitas, puesto que depende del fondo de una mismidad inmanente como presupuesto de todo reconocimiento posible, el amor carece del marco de estabilidad gregario que haría posible una sociedad de lo común fundada en él. Existe por lo tanto, una exclusión invencible entre ambas. La posibilidad de tal sociedad, de lo común y del amor, implica forzosamente la deconstrucción de ambos términos, aún inseparable del horizonte de imaginación que conforma nuestras relaciones de sociabilidad, así como la totalidad de nuestros marcos ontológicos de referencia.

La esencia de lo político, tal como nos es legada por el mundo griego, se funda tanto en el diagrama agonístico de competidores libres, como en la virtualidad de la comunidad de amigos en que es posible la existencia de la *parresia*, del hablar franco[95]. La condición de posibilidad de la existencia de un espacio político que solo puede ser mediado por la parresia es la economía deseante *falocrática,* en la cual lxs sujetxs poseen una prerrogativa legítima de defender violentamente la reproducción de la imagen reificada de su identidad, ante la amenaza de las acciones, discursos o modos de vida expresados por lxs otros sujetxs, tal como sucede en la historia retomada por Foucault del tirano Dionisio de Siracusa, que intentó vender como esclavo a Platón ante sus críticas a su

[95] Foucault, Michel, *El gobierno de si y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.

forma de hacer política[96]. Resulta muy curioso que Foucault en este texto, plantea la dimensión de la *aleturgía* (es decir, las prácticas en torno a la verdad en las que la subjetividad produce un *sí mismo*), como componente nodal de la subjetivación, pero no se percata de la estructura aletúrgica falocrática subyacente a la parresía que toma como objeto de estudio, pese a la forma tan nítida en que el mismo la describe. La razón de tal ausencia constitutiva en su teoría radica en que Foucault, al colocar a las prácticas de si griegas más allá de su diagramática del poder[97], cayó en una romantización de la amistad y la falocracia griega, con profundas implicaciones en las limitaciones de su aparato teórico para pensar los aspectos más radicales de la estructura patriarcal colonial.

Preciado acierta al señalar que la subjetividad zombi colonial heteropatriarcal se caracteriza por la forma en que utiliza la mayor parte de su energía pulsional para la producción y reproducción de su identidad normativa[98], pero a tal caracterización le falta un énfasis en que la defensa beligerante de tal identidad es

---

[96] Ibidem.

[97] Lo que se observa de forma muy nítida, por ejemplo, en su análisis de la práctica de la interpretación de los sueños de Artemidora. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí.* Siglo XXI, pp.

[98] Preciado, Paul. "La izquierda bajo la piel. Un prólogo para Suely Rolnik", en Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2019, p. 11.

en última instancia el fundamento de un principio abstracto de autodefensa que pretende operar de manera soberana sobre la vida del otrx. Este es el mecanismo mediante el que la subjetividad, en tanto identidad normativa, se constituye como una colonización de la multiplicidad deseante que habitamos.

Casi dos mil quinientos años después de las escenas falocráticas descritas por Foucault, no existe aún político, *billionaire* o figura de autoridad, que logre sostenerse sin recurrir a la construcción de un espacio discursivo necesariamente asimétrico, en el que exista siempre la posibilidad virtual de poner la narrativa a su favor. No existe figura de autoridad en nuestro mundo que no pueda ser leída desde la crítica a la presencia falogocéntrica[99] y la noción de la masculinidad frágil[100]. Esto no se trata, por supuesto, de ninguna suerte de a priori universal antropológico, sino tan solo de la forma en que los dispositivos de poder ostentan en la subjetivación heteropatriarcal colonial propia de la prehistoria patriarcal de la humanidad y del proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad.

La revolución por un comunismo molecular implicaría no solo un mecanismo de resistencia permanente contra la

[99] Cisoux, Helene, *La risa de la Medusa*, Antrhopos, Barcelona, 1995. p.21.

[100] A la fecha de escribir estas palabras, Elon Musk, autoproclamado paladín de la libertad de expresión, genera exactamente esta dinámica en Twitter.

diferenciación del poder político como aquel descrito en las sociedades sin estado de Clastres, sino también una ecología de los cuidados, de la vida y el sentido, que volvieran obsoleta la subjetivación falocrática, posibilitando todo tipo de devenires éticos, estéticos y existenciales, que servirían como procesos/modelos para la experimentación micro y macropolítica a través de la intervención colectiva y transversal de la subjetivación.

Con respecto al amor, lo que tanto Badiou como Žižek defienden no es más que la idea del amor romántico boomer heteronormado y falocrático. El amor ha sido romantizado en el modo de vida capitalístico en al menos dos sentidos: el amor que todo lo puede y el amor que es capaz de justificar cualquier cosa. Amor abstracto, encerrado en la dolorosa soledad de su trágico deseo patriarcal, separado de la materialidad concreta que conforma la vida de lxs otrxs. Amor dispuesto a encarcelar para preservar una idea reificada, a costa de asesinar la multiplicidad de realidades vitales que son su condición de posibilidad[101]. Amor falócrata, que con tal de reproducir su propia existencia y eternizar su supervivencia, es capaz de nulificar, de hacer trizas aquello que se ama bajo el pretexto del amor. Modo de vida psicópata y homicida, que es está dispuesto a tejer poesía incluso sobre la violencia del

[101] Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires, 2010.

feminicidio, ya que a este también lo considera un acto de amor. Correlato del amor abstracto, la revolución abstracta que no duda en aplastar, bajo el pretexto de sus utopías platónicas, los cuerpos y las almas de quienes se han prestado a su servicio en busca de una vida colectiva mejor.

Badiou señala que la política contemporánea ha perdido su dimensión ideal[102], es decir, ya no existen grandes ideas, conceptos o proyectos bajo los cuales nos propongamos la reinvención radical del mundo. Badiou tiene razón solo parcialmente, es cierto que la reinvención de lo político exige el retorno de la utópica como tarea de una ontología común porvenir, pero las utopías del futuro no pueden tener la forma de una idea en el sentido platónico que Badiou defiende, es decir, como pensamiento absoluto capaz de ir más allá de cualquier determinación de lo concreto, como imagen total y gloriosa frente a la cual estaríamos dispuestxs a entregar, incluso nuestras vidas. La doctrina del fascismo precisaba como el más absoluto de los principios la capacidad humana de entregar la vida a una idea absoluta cristalizada en la forma del Estado[103], pero

[102] Badiou, Alain, "Idea de comunismo" en Hounie, Anália (Comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidos Barcelona, 2012.

[103] "una vida en la cual el individuo, en virtud de su abnegación, del sacrificio de sus intereses particulares, y aún de su misma muerte, realiza aquella existencia, totalmente espiritual, en la que consiste su valor de hombre" Mussolini, Benito, La doctrina del fascismo, Editorial Kamerad, p.1.

cuando la revolución ha pasado a ser una política y una razón de Estado, la exigencia de entregar la vida a tal revolución no es en realidad distinta de la exigencia fascista. Ambas llaman culpable y cobarde a quien no está dispuesto a alimentar a la idea revolucionaria con la sangre y el sufrimiento propio y de lxs otrxs. La construcción utópica por venir puede partir de una claridad sin precedentes sobre la dimensión inherentemente falocrática de los proyectos tipo Lenin, Stalin, Mao, Gadafi, Mandela, Sankara, Castro, etc., lo que permitiría comenzar a plantear una desmantelación del mundo presente que no pase ni por el aparato de Estado ni por la crueldad de la máquina de guerra.

La idea de Paul Preciado en torno al amor como cibernética de la adicción[104] no nos lleva mucho más lejos que la perspectiva *boomer* de Badiou y de Žižek. El amor sigue siendo un *impasse* entre una línea de fuga y de singularización infinita y la pulsión de muerte, porque el amor sigue siendo una escena de dos donde cualquier desvío o inflexión del flujo infinito de fuerzas puede llevar a una singularidad a consumir o devastar a la otra, como lo expresan continuamente los amores tóxicos de P y V en Testo Yonqui. El amor tal como lo conocemos, es incapaz de garantizar la reproducción de la vida, incapaz de impedir que en su nombre fantaseemos con la

[104] Cfr. Preciado, Paul, *Testo-Yonqui*, Espasa, Barcelona, 2007.

aniquilación total de la humanidad[105]. Estamos cansadxs de la crueldad que durante tanto tiempo se ha disfrazado de amor, de ese amor que no es capaz de rendirle cuentas a nada de nadie.

La reproducción de una relación de subjetivación, como la del salario fetichizado, cuya anarqueología pudo parecer bastante economicista en un principio, tiene como condición de posibilidad la aceptación de un horizonte antropológico devastador y miserable sobre los límites y posibilidades de nuestras realidades y relaciones más íntimas. Para su reproducción no basta con la asimetría constitutiva economía permanentemente rapaz del capital, ni aun de todos los ejércitos y brazos dispuestos a defender sus demarcaciones políticas. Se depende también de una violencia y crueldad permanente al interior de las estructuras de amor que hemos aceptado como universales. Para aceptar el horizonte capitalista colonial como el marco más deseable para la construcción de nuestros proyectos individuales y colectivos de existencia, debimos haber corroborado antes también su imborrable crueldad, en los amores que consideramos como nuestros espacios seguros más íntimos. La modelación de esté horizonte requiere de una traición inherente a la solidaridad en todas las formas de amor que hemos conocido: filial, romántico, fraternal, propio, e incluso aquello que hemos llamado, amor a la revolución. Es necesario

[105] Ibidem.

cuestionarnos si en verdad sabemos lo que significa la palabra amor, más allá de las precarizaciones a que la identificación falocrática la ha sometido. Es necesario preguntarnos si podríamos revolucionar la revolución sin revolucionar al amor.

El error de la filosofía de la intersubjetividad, y por lo tanto de toda filosofía del amor, ha sido desde Hegel plantear el principio según el cual solo puede haber intersubjetividad entre dos autoconciencias plenamente formadas[106], ya que lo que denominamos autoconciencia plenamente formada no es otra cosa que el ya mencionado sujeto zombi heteropatriarcal colonial que destina gran cantidad de su energía psíquica y física en la reproducción neurótica de su identidad normativa. La obligación somatotecnopolítica de constituirnos como sujetos de este tipo reduce la intersubjetivación a la intersubjetivación falocrática, donde lxs sujetos de manera a priori están condicionados para amar y defender la idea abstracta de su subjetividad, más de lo que aman tanto a lxs otrxs, así como a las multiplicidades que agencian el cuerpo que habitan.

[106] Cfr. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Ciudad de México, 2017.

0.11.-Esquizoanálisis y revolución de lo común

El sujeto heteropatriarcal colonial es por excelencia neurótico, es decir, solo es capaz de experimentar su psique, su pensamiento y su cuerpo, como el lugar del más íntimo de los encierros. La insatisfacción propia del sujeto neurótico no constituye ningún existenciario antropológico trascendental, como Freud y lxs psicoanalistas plantearon tanto tiempo[107], es simplemente la consecuencia de vivir bajo la forma de una inversión ontológica, atrapado en el deseo del otrx, en el deseo del déspota, de dios, del capital.

Incluso las sociedades sin estado descritas por Clastres, pese a no poseer la segmentarización rígida que constituye las estructuras molares de la modernidad neurótica[108], son en última instancia falocráticas y etnocéntricas, ya que si bien las sociedades con Estado se caracterizan por un complejo de Narciso[109] de alta

[107] Freud, Sigmund, "El malestar en la cultura", en *Obras Completas. Tomo XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, pp. 65-139.

[108] Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 217 y ss.

[109] Viveiros do Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 13 y ss.

intensidad que transforma el etnocentrismo en una potencia etnocida y abiertamente colonizadora[110], las sociedades sin Estado poseen un "Narciso de baja intensidad", que consiste en una imagen reificada del mundo, la comunidad y la Tierra, que debe ser preservada y reproducida a toda costa, dando fundamento a nivel del cuerpo político común, al principio de autodefensa, de aquí la total pertinencia de la crítica planteada por el feminismo decolonial de Lugones, a este principio, en la forma en que existe en una filosofía con pretensiones decoloniales de Dussel[111]. El concepto de amor a reinventar tampoco puede ser encontrado en la romantización de estructuras deseantes falocráticas no occidentales tales como las existentes en las sociedades sin Estado. Reinventar la sociedad presente implicaría, no solo abolir el régimen actual del capitalismo mundial integrado, sino también, una apuesta radical por abolir todos los regímenes sociales previamente existentes.

No se tratará, por supuesto, de proclamar la liberación de deseo oponiendo la multiplicidad de los deseos individuales a las grandes imágenes reificadas del pensamiento, que son los fantasmas colectivos de dios, el capital, el Estado, ya que en la economía deseante falócrata el deseo individual se encuentra ya colonizado por el microfascismo de la yoicidad neurótica que en sus formas

[110] Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1980.

[111] Breny, Mendoza op. Cit. p. 100.

individuales, colectivas y transubjetivas que tienen como principal axioma la reproducción abstracta de su realidad presente. El pensamiento libertario, en todas sus formas pasadas y contemporáneas, asume que no existe consigna más revolucionaria que "A mí nadie me dice lo que tengo que hacer, yo hago lo que me da la gana[112]". Nadie puede ser culpable, en el contexto de la servidumbre maquínica capitalísitca actualmente existente, de percibir como la más pura de las alegrías emancipatorias, el situarse más allá de toda aparente coerción y vigilancia por un instante. Experimentar, aunque sea una vez, nuestro deseo de forma soberana, pero tal experiencia olvida que el primer triunfo de la privatización del deseo es convencernos de que existe algo como el deseo individual, enterrando la posibilidad de experimentar los deseos virtuales pertenecientes a la multiplicidad de cuerpos y relaciones que somos capaces de encarnar. Fascismo y libertarianismo son los dos ejes virtuales que sostienen la

[112] La actual revolución molecular del deseo expresada en el reggaetón es característica de este tipo de propuesta subversiva que por queda reterritorializada por el deseo falocrático. Veasé Bad Bunny, YHLQMDLG. Un esquizoanálisis del horizonte deseante aparentemente subversivo planteado por el reggeaton, una "crítica de la razón bellaca", es una tarea pendiente de la filosofía pop del futuro.

producción colectiva del deseo en el contexto de las sociedades de control[113].

El postestructuralismo de Deleuze, Guattari y Foucault propone una ontología de la singularidad. En el esquizoanálisis los procesos subjetivos de singularización son la forma paradigmática de las líneas de fugas revolucionarias[114]. Sin embargo, la radicalización de las líneas de fuga no garantiza la mínima reproducción de la vida digna, solo por provenir de procesos individuales de singularización radical[115], la utópica plantearía procesos de singularización de los horizontes colectivos de posibilidad, concretizados mediante la construcción de un poder

---

[113] Cfr. Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1996, pp. 247-255.

[114] Preciado retrata la ambivalencia de la experiencia revolucionaria de la singularización:"Pero salir y vivir fuera de este régimen epistémico y político es todavía hoy terriblemente difícil: en este proceso de transición, no he logrado lo que me había propuesto. No es fácil inventar una nueva lengua, acuñar todos los términos de una nueva gramática. Se trata de una tarea ingente y colectiva. Pero, aunque una vida singular pueda parecer insignificante, nadie se atreverá a decir que el esfuerzo no valía la pena". Preciado, Paul, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020, p.55.

[115] ¿Cómo diferencia un devenir esquizofrénico revolucionario de uno paranoica reaccionario fascista, si las líneas de fuga no implican un principio de reproducción de la vida?

hacer, una antipolítica de la dignidad[116] desde abajo, cuyo objeto es transmutar la micropolítica de la crueldad, por la experimentación múltiple de ecologías de la subjetivación.

Bajo esta premisa, la única forma de verdaderamente revolucionar el amor, y de revolucionar a la revolución a través del amor, es mediante una liberación masiva de los flujos de deseo que tendría la forma de una reinvención ecológica de la subjetivación[117], tal ecología no tendría como unidades a sujetxs previamente formadxs, sino se caracterizaría por la mayor proliferación de interacciones posibles entre las líneas pre y a-subjetivas que conforman a las identidades individuadas. Se trata frente al problema político de la identidad, de adoptar una práctica cuír de trans-diferenciación, hacer del rechazo a la identidad, una política permanente de insurrección. Es transformar explícitamente la producción del deseo en un espacio político de deliberación infinita y radical donde se asume la intervención total, reciproca, múltiple y rizomática en las dinámicas de producción de lxs sujetxs, de lxs yoes larvarios[118], es decir, de sujeciones fuera de equilibrio, conectadas a una infinidad de devenires posibles pero inexplorados.

---

[116] Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Benemérita V.A de Puebla, Puebla, 2002, p. 216.

[117] Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia, 1996.

[118] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición,* Amorrortu, Buenos Aires, 2014.

Las sociedades neuróticas operan a través de una privatización de los circuitos deseantes que componen la estructuración yoíca, las sociedades de una esquizofrenia puesta al servicio de la reproducción de la vida apuntarían a un proceso de experimentación colectiva de la singularización y proliferación subjetiva que tendría como fin la creación de modelos sustentables de deseo y sociabilidad humana y transhumana.

Una forma de plantear la problemática en términos muy generales: mientras que las actuales posturas antipatriarcales decoloniales, carecen de la radicalidad crítica de la transubjetivación neurótica edípica del esquizoanálisis, el esquizoanálisis tal como fue planteado por el postestructuralismo, carece de una anarqueología de la subjetivación patriarcal que conforma el eje del proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad y el complejo falocrático civilizatorio de narciso. En ambos casos esta carencia se transforma en una dificultad casi insalvable para pensar una utópica más allá del complejo civilizatorio neurótico. Al mismo tiempo, la mutua catálisis de ambos componentes, explicita la necesidad de una crítica de la micropolítica neurótica falocrática que devenga en una ecología de la subjetivación que sirva de cartografía para pensar y repensar el comunismo molecular desde el sur global.

La crisis material de precarización de los modos de vida, producto de la fase de acumulación neoliberal, sumada a la crisis de la telesubjetivación, como modelo de fabricación de subjetividades

impuesto por el CMI tras el 68 global, tiene como consecuencia la actual denominada crisis de salud mental, ante la cual el saber de la medicina y la psiquiatría hegemónica instrumentalizan una nueva constelación de prácticas de sí centradas en la terapía, la medicación y autoexploración con fines eminentemente normalizadores, que aspiran a refuncionalizar la disidencias subjetivas y psicosociales en las formas de producción y reproducción de la existencia capitalística. Lo que se concibe como crisis de salud mental, es más precisamente, una crisis de la ecología de la subjetivación y de la producción de modos de vida sustentables que exige reconocer que ningún problema de salud mental, puede comenzar a ser auténticamente abordado si no se reconoce al deseo capitalista, patriarcal-colonial y edípico-falocrático como sus anclajes estructurales de posibilidad. La aceleración de la revolución molecular en curso puede ser alcanzada en la proliferación de una textura esquizoanalítica de la comunicación de las resistencias micropolíticas que plantee la alternativa radical de una divergencia cognitiva generalizada frente a las nuevas mutaciones del aparato psy.

A diferencia del saber hegemónico de la medicina y la psiquiatría, el esquizoanálisis parte de una justicia epistémica donde la intervención deseante posee al menos tres características: 1) Su configuración horizontal, inmanente y múltiple que se opone a la premisa de cualquier sujeto supuesto en torno al deseo del otro; 2)

una matriz analítica crítica que aspira a comprender la angustia producida en las relaciones de subjetivación, desde la precarización de los modos existencia producto de los modos de realización de campo económico-político-deseante; 3) La producción de estrategias colectivas de intervención institucional, militante y deseante como estrategia micropolítica permanente en el seno del grupo esquizoanalítico[119]. El esquizoanálisis como propuesta planteada por D&G en el marco del postestructuralismo europeo fue, sin embargo, incapaz de proponer estrategias sustentables para la intervención colectiva de la transubjetivación y sus semióticas imperantes, esto en gran parte, debido a su concepto profundamente reducido de neurosis que no integraba al complejo falocrático de Narciso.

La experimentación ecológica de la subjetivación implicaría también el diseño de estrategias de reproducción contrasocial[120]en las que se apostara por la construcción de procesos de solidaridad transubjetiva que superaran, a la vez, la interioridad neurótica falocrática incel, el horizonte reproductivo heternormado de la realidad familiar y sus futuros reproductivas, así como la

[119] Cubelo Morin, Diego, "Clínica: deseo y experimentación" en *La Deleuziana-Revista en Línea de filosofía*, N. 9/2019, pp. 93 y ss.

[120] "Es decir, reproducción social contraria a la reproducción de lo social tal como existe en la actualidad". Hester, Helen, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Buenos Aires, Caja negra, 2018.

imaginación social ilustrada liberal de la esfera pública de corte kantiano-habermasiano. Todo esto podría quedar irreversiblemente disuelto en una revolución anárquica de los afectos.

La propuesta ética de Spinoza consiste en una reinvención total de la teoría del derecho natural, donde lo que corresponde a cada ser no estará determinado por una esencia, sino por una potencia, un conjunto virtual de afectos, el inconsciente del pensamiento, lo desconocido del cuerpo[121]. Cada ser tiene derecho a desarrollar la máxima cantidad de sus potencialidades, pero ¿Qué ocurre cuando una conciencia decide que la mejor forma de vivir esta "mayor cantidad posible", es privando a otras de sus potencialidades? ¿No son acaso la crueldad y la muerte, potencias que también tendrían derecho a ejercerse desde la concepción de Spinoza?

Mientras que el amor en su dimensión empírica se experimenta como bucle autocatalítico de experimentación en el cruce de dos singularidades, en su sentido trascendental, implica la existencia de un espacio de lo múltiple que escapa al mismo tiempo a la redundancia y a la auto-aniquilación. El problema del amor al nivel de su analítica trascendental no se reduce a la lógica acontecimental, como Žižek, Badiou e incluso Preciado sostienen, sino que refiere a la multiplicidad viva en que lo acontecimental

[121] Cfr. Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.

puede ser efectuado. El problema del amor se transforma así, en la procuración del espacio de lo múltiple en que es posible la catálisis de la producción de lo vivo, mediante la metamodalización del disenso.

La procuración del espacio de lo múltiple como condición trascendental de una ecología acontecimental del amor, es aquello queda forcluido en el momento que el deseo no alcanza la conclusión de que el único mundo donde tendría posibilidad de experimentar ese máximo de potencias, sería uno donde lxs otrxs seres tuvieran también esa posibilidad, y que la singularización en que se expresa el deseo individual siempre será por definición más limitada que la que surge del deseo colectivo de lo múltiple vivo como tal. La mayor cantidad de interacciones posibles, como principio de una esquizofrenia política capaz de reinventar la vida.

El principal problema con la forma en que D&G se plantearon el esquizoanálisis en la segunda mitad del siglo pasado, era el *impasse* neurótico experimentado en la liberación del deseo, donde no podía haber certeza de si este conducirá al polo esquizofrénico revolucionario o al polo paranoico reaccionario[122]. Lo

[122] No sorprende que D&G plantean este impasse como contradicción humana fundamental, es decir, como naturaleza humana: "Lo decía muy bien Artaud: El misterio de todo es Heliogábalo el anarquista. No se trata solamente de una contradicción, es la contradicción humana fundamental: el polo del

que D&G denominaban polo paranoico no era otra cosa que la proliferación microfascista del principio de autodefensa del ser falocrático heterocolonial, síntoma de que, en última instancia, el esquizoanálisis surge como una saber situado de la experiencia del norte global. La utópica del amor aquí propuesta implica la integración de la crítica de la economía política marxista, la anarqueología y el esquizoanalísis, así como la crítica al régimen del ser falocrático impuesto por el proyecto histórico de las cosas propio de la realidad patriarcal y colonial. El nuevo esquizoanálisis producto de esta crítica mutante, es propuesto como la forma de una ecosofía por venir. Parte de la multiplicidad virtual del proyecto histórico y transhumano de los vínculos en curso.

La función de la filosofía crítica hoy no sería preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, el juicio moral o el juicio estético, ni siquiera por las condiciones de la reproducción del poder, la dominación y la subjetivación actualmente existentes, sino aún más, por las condiciones de posibilidad para reiventar y sustentar la vida en la totalidad del planeta. Ecosofía aún más que filosofía[123].

---

investimento inconsciente de tipo fascista y el investimento inconsciente de tipo revolucionario." Deleuze, Gilles, *Derrames. Capitalismo y Esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005. P.34.

[123] Guattari, Felix, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1992, p. 113.

¿Cuáles son los presupuestos mínimos para reinventar lo real a tal punto que sea posible "comenzar a vivir verdaderamente"[124]? Regresemos la tesis de Kropotkin para plantear su incompletud, así como para formular una propuesta acorde a la experimentación posible en un comunismo molecular post-falocrático. La operatividad a nivel de la molecularidad global de la economía deseante falocrática consiste en la interiorización de un *habitus* según el cual no somos merecedores de amor[125], nadie es merecedor más de la vida que en efecto tiene, por lo que frente a las desgracias solo es posible la dádiva o la caridad, como aquella en que los explotadores filántropos de nuestro tiempo se presentan como sujetos virtuosos. Lo actual presentado como la totalidad de lo real.

Una sociedad de lo común implica el principio de la procuración absoluta del infinito ser del otrx, definición de amor que exige ciertamente mucho más que un techo y comida para la reproducción de la nuda vida. No se trata del amor abstracto al otrx, al extrañx del que habla la moral cristiana, puesto que la experiencia del otrx como extrañx es la concretización particular de la otredad en la realidad libertaria del deseo, donde no existe vínculo de

[124] Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 10 y ss.

[125] Esto se expresa en la resonancia de los actuales influencers como Andrew Tate.

responsabilidad posible entre el deseo individual de cada ser con lo colectivo. Se trata más bien del amor como construcción común y múltiple de la sociabilidad, que haría imposible la otrificación radical del deseo, de la que depende el solipsismo microfascista.

Existe ya una multiplicidad de propuestas utópicas que se plantean la posibilidad de reproducir la vida desde una imaginación post o para capitalista. Varoufakis[126], Bregman[127], Piketty[128] y otrxs, que proclaman la posibilidad plenamente realizable de una renta mínima básica global financiada con los excedentes del actual modelo de producción, sumado a una constelación de medidas económico-políticas dirigidas a una dignificación/desalienación del trabajo que permitirían fundar una sociedad de lo común en la que la vida pueda ser experimentada como autonomía. Una de las limitantes fundamentales de esta premisa es su reduccionismo economicista. Ciertamente es imperativo que la garantía de una renta mínima vital, así como la abolición del sistema global de deuda, sean implementadas lo antes posible, pero también es importante que tales medidas sean significadas, no como concesiones de un generoso orden político benefactor, ni como

[126] Varoufakis, Yanis, *Another now. Dispatches from an Alternative Present*. *Random House*, Nueva York, 2020.

[127] Bregman, Rutger, *Utopía for realist*, the correspondant, 2016.

[128] Piketty, Thomas, *Capital e ideología*, Deusto, Bilbao, 2019.

producto del reconocimiento de una concepción abstracta de la dignidad humana, sino como un paso inicial y mínimo en la reparación necesaria frente a la violencia física y simbólica que experimenta la vida como producto de la valorización y normalización requerida por la subjetivación heteropatriarcal colonial falocrática.

La concretización de tal proceso reparatorio es condición necesaria, pero no suficiente para el proceso histórico de rehabilitación transhumana, concretizada en la sustitución del actual proyecto histórico de las cosas por un futuro proyecto histórico de los vínculos como principio ecológico social de la bioesfera. La seguridad económica y financiera como un primer paso para la vida autónoma que conducirá a la abolición del capital, el dinero y los mercados. La vida autónoma y su micropolítica como una primera instancia que permitirá volver obsoleto al Estado, así como a toda división social del trabajo político. La revolución micropolítica de los afectos como contexto para la disolución del esencialismo relacional, sus futuros reproductivos y sus complacencias narcisistas y falocráticas.

Hablar de primeros pasos no es más que una abstracción. Más allá de las concepciones univocistas de la revolución, no existe razón universal por la cual la revolución por venir no podría encarnar infinitas actualizaciones virtuales posibles. La revolución del amor, de los afectos, de la sexualidad, del cuerpo, de los vínculos

o de la cotidianidad, no tiene por qué esperar a la revolución de las estructuras económico-políticas, ni a los grandes movimientos sociales. Tampoco debe cederse un centímetro en las transformaciones de la estructuras políticas y económicas, pese a que por el momento no impliquen un horizonte de subjetivación sustentable. No existe razón para plantear que alguna forma de micropolítica es más relevante o significativa que otra. Lo que sería valioso es precisar la complementariedad transversal de las luchas, así como la posibilidad de que esta transversalización sea reconceptualizada como una proliferación radical de los diversos espacios para la autonomía. No una autonomía de lxs individuos, de las entidades, sino de los procesos. Que el amor, el pensamiento, la solidaridad puedan ser finalmente expresados, aunque sea de forma fugaz, fuera de las codificaciones reduccionistas y microfascistas usuales y que, con ello, pueda emerger la vida contenida en la virtualidad de las multiplicidades inexploradas que habitamos.

Obras referenciadas

- Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- Alliez, Éric y Lazzarato Maurizio, Guerras y capital, Traficantes de sueños, Madrid, 2022.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Lacan y Freud*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Amin, Samir, ¿Cómo funciona el capitalismo? Intercambio desigual y la ley del valor, Siglo XXI, México, 1984.
- Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Badiou, Alain, "Idea de comunismo" en Hounie, Anália (Comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidos Barcelona, 2012.
- Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Descleé Brouwer, Bogotá, 2010.
- Bregman, Rutger, *Utopía for realist*, the correspondant, 2016.
- Butler, Judith, *Force of non violence: An ethico political bind*, Verso, London, 2020.
- Byung Chul Han, *Tipología de la violencia*, Herder Barcelona, 2016.
- Castells, Manuel, *El poder Comunicacional*, Paidos, Barcelona, 2017.
- Castro, Diego y Salazar, Huáscar (coords.) *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, ZUR, Excepción y Libertad bajo palabra, Montevideo, 2021.
- Celorio Mariana, "Desposesión de derechos humanos en el capitalismo contemporáneo", 9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos, Flacso, 2017.

- Cisoux, Helene, *La risa de la Medusa*, Antrhopos, Barcelona, 1995.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Madrid, 1978.
- Cubelo Morin, Diego, "Clínica: deseo y experimentación" en *La Deleuziana-Revista en Línea de filosofía*, N. 9/2019, pp. 89-98.
- Echeverria, Bolivar, *Una definición de cultura*, Ciudad de México, FCE, 2010.
- De Beauvoir, Simone, El segundo sexo, Crítica, Madrid, 2015.
- Del Barco Oscar, El otro Marx, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 1977.
- Deleuze, Gilles, *Derrames. Capitalismo y esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición,* Amorrortu, Buenos Aires, 2014.
- Deleuze, Gilles, *Foucault. Curso sobre el saber*, Cactus, Buenos Aires, 2010.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.
- Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1996, pp. 247-255.
- Deleuze, Gilles & Guattari Felix, Anti-Edipo, Paidós, Barcelona, 2010.
- Deleuze, Gilles & Guattari Felix, Mil Mesetas, Pre-Textos, Valencia, 2014.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.
- Derrida, Jaques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2006.

- Engels, Friedrich, *Antí-Duhring*, Grijalbo, México 1968.
- Engels, Friedrich, El origen de la propiedad privada, la familia y el estado. Marx, Karl y Friedrich Engels, Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- Federici, Silvia, *El patriarcado del salario*. Críticas feministas al marxismo, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018.
- Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos*, FCE, Buenos Aires, 2014.
- Foucault, Michel, *El gobierno de si y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2005.
- Foucault, Michel, "De la naturaleza humana: justicia contra poder" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, CDMX, 2012.
- Foucault, Michel, *Las sociedades punitivas*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Uruguay, 2005.
- Freud, Sigmund, "El malestar en la cultura", en *Obras Completas. Tomo XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- García Linera, Álvaro, Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades, CLACSO, Buenos Aires, 2020.
- Graeber, David, *Against economics*, Diciembre 5 de 2019. https://davidgraeber.org/wp-content/uploads/2019-Against-economics.pdf
- Graeber David, *Trabajos de mierda*, Ariel, Barcelona, 2015.
- Gramcsi, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ediciones Península, Barcelona, 1970.
- Guattari, Felix, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1992.

- Guattari, Felix, *Deseo y revolución*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia, 1996.
- Guattari, Felix, *Líneas de fuga.* Por otro mundo de posibles, Cactus, Buenos Aires, 2013.
- Guattari, Felix, *Plan sobre el planeta*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014.
- Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Ciudad de México, 2017.
- Hester, Helen, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Buenos Aires, Caja negra, 2018.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Benemérita V.A de Puebla, Puebla, 2002
- Holt-Giménez, Eric & Patel Raj, *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por la justicia*, Food First Books, 2009.
- Hooks, Bell, *El feminismo es para todo el mundo,* Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2017.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Buenos Aires, 2003
- Julien, Francois, *El sabio no tiene ideas*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010.
- Kafka, Franz, *Cuentos completos*, Valdemar, Madrid, 2017.
- Keynes, John Maynard, "Economic Possibilities for our Grandchildren (1930)", en *Essays in Persuasion*, Nueva York, Harcourt Brace, 1932, pp. 358-373.
- Kohei, Saito, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- Kropotkin, Piotr, La *conquista por el pan*, Buenos Aires, Utopía Libertaria, 2005.
- Lenin, Vladimir Illich, "Notas de un publicista", Obras completas, Progreso, Moscú, 1973.

- Lewis, Sophie, Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación, Madrid, 2023.
- Littler, Jo, *Against meritocracy. Culture, power and myths of mobility*, Routledge, Nueva York, 2017.
- Marx, Karl, Paginas Malditas, Sobre la cuestión judía y otros textos, Colección Pensamiento y acción socialista, Buenos Aires.
- Mendoza, Breny, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Editorial Universidad de Cauca, Colombia, 2014.*
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Biblioteca nueva, Madrid, 2010.
- Piketty, Thomas, *Capital e ideología*, Deusto, Bilbao, 2019.
- Preciado, Paul. La izquierda bajo la piel. Un prólogo para Suely Rolnik, en Rolnik, Suely, Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente. Tinta Limón, Buenos Aires, 2019.
- Preciado Paul, *Testo-Yonqui*, Espasa, Madrid, 2007.
- Preciado, Paul, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018.
- Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, España, 2010
- Schmitt, Carl, El concepto de lo político, Alianza, Madrid, 2009.
- Segato Rita Laura, Contrapedagogias de la crueldad, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.
- Segato Rita Laura, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016.
- Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 2012.

- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico político*, Alianza, Madrid, 1986.
- Szstulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2019.
- Varoufakis, Yanis, Another now. Dispatches from an Alternative Present. Random House, Nueva York, 2020.
- Viveiros do Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2010.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "On models and examples: Engineers and bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60(S20), S296–S308, 2019.
- VV.AA., *Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madríd, 2014.
- Žižek, Slavoj, *El Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- Wallerstein, Immanuel, Análisis de sistemas-mundo: Una introducción, Siglo XII, CDMX, 2006.
- Williams, Alex & Srnicek, Nick, Platform capitalism, Polity Press, Boston, 2016.
- Zuboff, Soshanna, *La era del capitalismo de vigilancia*, Paidós, Barcelona, 2020.